قاعدة

لا ضرر ولا ضرار

محاضرات آية الله العظمى
السيد علي الحسيني السيستاني

دار المؤرخ العربي

بسم الله الرحمن الرحیم

قاعدة لا ضرر و لا ضرار

کاتب:

علی حسینی سیستانی

نشرت فی الطباعة:

مکتب سماحه آیه الله العظمی السیدالسیستانی مدظله المکتبه التاریخیه المختصه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

قاعدة لا ضرر و لا ضرار

اشارة

نام کتاب: قاعدة "لا ضرر و لا ضرار "موضوع: قواعد فقهی نویسنده: سیستانی، سید علی حسینی
تاریخ وفات مؤلف: ه ق
زبان: عربی
قطع: وزیری
تعداد جلد: ۱
تاریخ نشر: ه ق

[المقدمات]

اشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ
قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۵

[مقدمة الناشر]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ
و صلى الله على محمد و آله الطاهرين بين يديك أيها القارئ العزيز مجموعة من محاضرات سماحة آية الله العظمى السيد على السيستانى دام ظله، التى ألقاها قبل سنين فى مهد العلم و المعرفة جامعة النجف الأشرف، حول القاعدة الفقهية المعروفة لا ضرر و لا ضرار. و إننا بعد مراجعتها و استئذان سماحته فى طبعها نقدمها لأرباب الفضيلة و أساتذة الحوزة العلمية منهلا زاخرا بالعطاء الفكرى على صعيد علم الفقه و الأصول و الحديث و الرجال. نسأل الله تعالى أن يوفق الجميع للعلم و العمل الصالحين إنه جواد كريم.
مكتب سماحة أية الله العظمى السيد السيستانى دام ظله قم المقدسة ۲۰ رجب ۱۴۱۴ ه
قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۷

[مقدمة المقرر]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و المرسلين محمد و على آله الهداة المهديين الغر الميامين. و بعد: هذه بحوث حول قاعدة (لا ضرر و لا ضرار) حررتها من محاضرات سيدى الأستاذ الوالد مد ظله الوارف. أسأل الله العلى القدير أن ينفعنى بها و يوفقنى لما يحب و يرضى إنه حسبنا و نعم الوكيل.
قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۹
(قاعدة لا ضرر و لا ضرار)

تمهيد:

من القواعد المعروفة بین فقهاء المسلمین قاعدة (لا ضرر و لا ضرار)، و علی المسلک المشهور فی تفسیرها من أن مفادها نفی الحکم الضرری تترتب علیها آثار مهمة فی الکثیر من الفروع الفقهیة، حتی ادعی بعض العامة «۱» إن الفقه یدور علی خمسة أحادیث أحدها حدیث لا ضرر و لا ضرار. و قد أصبحت هذه القاعدة موردا لاهتمام علمائنا لا سیما فی العصر الأخیر حیث عنی بها الشیخ الأعظم الأنصاری قدس سره عنایة خاصة، و تطرق إلی البحث عنها فی رسائله فانتظمت بذلک فی سلک علم الأصول، و أشبع البحث فیها لدی المتأخرین. و حدیثنا عن هذه القاعدة یقع فی ضمن فصول ثلاثة:

الفصل الأول: فی تحقیق موارد ذکر حدیث لا ضرر و لا ضرار فی الروایات و تشخیص متنه.

الفصل الثانی: فی تحقیق مفاده.

الفصل الثالث: فی أمور شاع التعرض لها بعنوان تنبیهات القاعدة، و هی أما مکملة للبحث عنها أو متضمنة لبعض تطبیقاتها. و یلاحظ إنا قد ترکنا البحث عن سند أصل الحدیث لانه لا إشکال فی

---

(۱) نقله السیوطی فی تنویر الحوالک ۲/ ۱۲۲ عن أبی الفتوح الطائی فی الأربعین عن أبی داود

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۰

وروده بطریق معتبر «۱»، عن طریق زرارة کما سیأتی. کما أن أسانیده و مصادره من کتب العامة و الخاصة تظهر مما سنذکره فی الفصل الأول إن شاء الله تعالی.

---

(۱) حکی الشیخ الأنصاری عن فخر المحققین (قدس سرهما) الله ادعی تواتر حدیث نفی الضرر فی باب الرهن من الإیضاح، و یظهر من الشیخ (ره) قبوله لذلک، و لکنه غیر واضح لانه لم یرد هذا الحدیث من طرق الخاصة مسندا إلا عن راویین فی الطبقة الأولی و هما زرارة و عقبة، و فی سائر الطبقات ربما یکون عدد الرواة ثلاثة أو أربعة، و هذا المقدار لا یکفی فی عد الحدیث مستفیضا فضلا عن أن یعد متواترا، و ربما یظن أن دعوی التواتر تستند إلی الاطلاع علی أخبار أخری لم تصل إلینا لفقد أکثر کتب الحدیث فی عصرنا و لکنه ضعیف، و لعل الأوجه أن یقال: إن نظره (قده) إلی مجموع أخبار الخاصة و العامة فإن العامة کما سیأتی فی الفصل الأول قد رووا هذا الحدیث عن جماعة من الصحابة، فیمکن عد الحدیث متواترا بلحاظ ذلک و هو محل تأمل أیضا.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۱

الفصل الأول

اشارة

و فیه بحثان:

البحث الأول: فی ذکر قضایا (لا ضرر) و تحقیقها

اشارة

. و هی قضایا اشتملت علی ذکر حدیث (لا ضرر و لا ضرار) تطبیقا له و لو علی بعض الأقوال و الاحتمالات علی مواردها، و لهذا البحث أهمیة کبری، لأن ملاحظة هذه الموارد و التعرف علی مبنی تطبیق الحدیث علیها یسلط بعض الضوء علی معنی الحدیث نفسه، و یبطل بعض الوجوه التی ذکرت فی تفسیره کما سیتضح ذلک إن شاء الله تعالی فی الفصل الثانی. و القضایا التی تضمنت ذکر

حديث (لا ضـرر و لا ضرار) تبلغ ثمانى قضايا، وردت فى مجموع كتب الفريقين: منها ثلاث قضايا وردت فى كتب الإمامية، و واحدة وردت فى دعائم الإسلام للقاضى نعمان المصرى الاسماعيلى، و أربع قضايا وردت فى كتب العامة، و نحن نبحث عن الجميع مفصلا.

۱ قضية سمرة بن جندب مع رجل من الأنصار

اشارة

. و هى أشـهر القضايا، و لا ينبغى الإشـكال فى ثبوت هـذه الجملـة أى لا ضـرر و لا ضـرار فى موردها «۱» إلا أنه قـد يبالغ فيعد ذلك مستفيضا بل فوق

---

(۱) لكن قـد يستشـكل فى ثبوتها من وجهين: الأول: إن قاعـدة لا ضـرر و لا ضـرار لا يمكن تطبيقها على مورد قضـية سـمرة، مما يثير الشـكوك فى اشـتمالها على جملة (لا ضـرر و لا ضـرار)، لا سـيما أنها نقلت مجردة عنها أيضا كما سـيأتى، و هذا الوجه سوف يجىء الكلام فى تقريبه و دفعه فى الفصل الثالث. الثانى: إن هذه القضـية كما أشـرنا قد نقلت على نحوين مقرونة بهذه الجملة و مجردة عنها فيـدور الأمر بين الزيادة و النقيصـة، و لا ترجيـح لأصالـة عـدم الغفلـة فى جانب الزيادة على أصالـة عـدم الغفلة فى جانب النقيصة كما سيأتى تحقيقه فى البحث الثانى من هذا الفصل، فالنتيجة أنه لا يمكن إثبات اشتمال قضية سمرة على هذه الجملة.

و يرد عليه (أولا) إن الروايات التى نقلت القضـية مجردة عن هذه الجملة لم تصح بطريق معتبر، فلا معارض لمعتبرة ابن بكير المشـتملة عليها.

و (ثانيا): إن مورد دوران الأمر بين الزيادة و النقيصة هو ما إذا لم تكن الزيادة المحتملة جملة مستقلة بحيث لا يكون حذفها مؤثرا على معنى الروايـة لكنه مؤثر على عموم المعنى و شـموله كما فى حذف العلة و بقاء المعلل نحو لا تأكل الرمان لانه حامض معنى الرواية و إلا فما يتضـمن الزيادة حجة على ثبوتها بلا معارض، و مقامنا من هذا القبيل فإن جملة (لا ضرر و لا ضرار) جملة مستقلة و بمثابة العلة للحكم المـذكور فى القضـية فلا يكون حذفها مؤثرا على معنى بقية الرواية، لكنه مؤثر على عموم المعنى المعلل بها. و مما تقدم يظهر النظر فيما أفاده العلامة شـيخ الشـريعة قدس سـره فى رسالة لا ضـرر: ۶: حيث بنى ثبوت الجملـة المذكورة فى قضـية سـمرة رغم خلو بعض رواياتها عنها على قاعـدة الترجيـح لأصالـة عـدم الغفلـة فى جانب الزيادة عنـد دوران الأمر بين الزيادة و النقيصة، قال قده (و من جهـة هـذه القاعـدة المطردة حكم الكـل بوجود لا ضـرر و لا ضـرار فى قضـية سـمرة مع أن روايـة الفقيه بسـنده الـذى هو صـحيح أو كالصـحيح عن الصـيقل عن الحذاء خالية عن نقل هذين اللفظين بالمرة كما عرفت. و وجه النظر فيما أفاده أن ثبوت جملة لا ضرر فى المقام ليس من باب ترجيـح أصالـة عـدم الزيادة على أصالـة عدم النقيصة، فإننا لا نقول بها بل من باب أن ما تضـمن الزيادة حجة فى نفسه بلا معارض.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۲

حد الاستفاضة، بادعاء إن هذه القضية مذكورة فى كتب الفريقين بطرق متعددة «۱». و لكن الصحيح: أن قضية سمرة و إن ذكرت فى كتب الفريقين بطرق متعددة، إلا إنها لم تذكر مقرونة بهذه الجملة فى جميع طرقها، بل ذكرت مقرونة بها تارة و مجردة عنها أخرى

فأما النحو الأول: فلم يرد فى شىء من كتب العامة و أحاديثهم، و إنما ورد فى كتبنا

اشارة

، و قد انفرد بنقله فى الطبقة الاولى من السند زرارة بن أعين ناقلا

---

(۱) رسالة لا ضرر تقريرات المحقق النائينى: ۱۹۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۳

ذلك عن أبى جعفر عليه السلام، و نقله عنه اثنان من الرواة هما: عبد الله بن بكير و عبد الله بن مسكان. و

(رواية ابن بكير عن زرارة نقلت بصورتين:

الصورة الأولى: ما نقله الكلينى فى باب الضرار من كتاب المعيشة

عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله ابن بكير، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: إن سمرة بن جندب كان له عذق فى حائط لرجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى بباب البستان و كان يمر به إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكا إليه و خبره الخبر، فأرسل رسول الله صلى الله عليه و آله و خبره بقول الأنصارى و ما شكا، و قال: إن أردت الدخول فاستأذن، فأبى. فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع، فقال صلى الله عليه و آله: لك بها عذق يمد لك فى الجنة فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى اذهب فاقلعها و ارم بها إليه فإنه لا ضرر و لا ضرار «۱». و هذه الرواية معتبرة سندا، و قد أوردها الشيخ فى التهذيب «۲» مبتدئا فيها باسم (أحمد بن محمد بن خالد)، و الظاهر أنه قد أخذها عن الكافى فلا يمكن عده مصدرا مستقلا لها- و ذلك لما أوضحناه فى شرح مشيخة التهذيبين من أن دأب الشيخ (قدس سره) على الابتداء باسم البرقى بعنوان (أحمد بن أبى عبد الله) حينما ينقل الرواية عن كتاب البرقى نفسه و الابتداء باسمه بعنوان (أحمد بن محمد بن خالد) حينما ينقل الرواية عن الكافى دون

---

(۱) الكافى ۵/ ۲۹۲.

(۲) التهذيب ۶/ ۱۴۶ ۱۴۷ ح ۶۵۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴

كتابه «۱».

---

(۱) توضيحا لما أشار إليه مد ظله لا بأس بذكر أمرين مستفادين مما ذكره دام ظله فى شرح مشيخة التهذيبين: الأول: إنه ربما يتصور و لعله هو التصور السائد إن جميع من يكون للشيخ طرق إليهم فى المشيخة إنما يروى الأحاديث المبدوءة بأسمائهم فى التهذيبين من كتبهم مباشرة، و لعل الأصل فى هذا التصور هو عبارة الشيخ نفسه فى مقدمة المشيخة و لكن هذا غير صحيح، بل التحقيق إن رجال المشيخة على ثلاثة أقسام: الأول: من أخذ الشيخ جميع ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مباشرة، و هم أكثر رجال المشيخة كمحمد بن الحسن الصفار، و محمد بن الحسن الوليد، و على بن الحسن بن فضال و غيرهم. الثانى: من أخذ الشيخ جميع ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مع الواسطة، و هو بعض مشايخ الكلينى و مشايخ مشايخه كالحسين بن محمد الأشعرى، و سهل بن زياد، فهؤلاء إنما ينقل الشيخ رواياتهم بواسطة الكافى. الثالث: من أخذ الشيخ بعض ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مباشرة و بعضه الأخر من كتابه مع الواسطة، و هم جماعة منهم خمسة ذكرهم الشيخ تارة مستقلا بصيغة (و ما ذكرته عن فلان.)، و أخرى تبعا فى ذيل ذكر أسانيده إلى آخرين بصيغة (و من جملة ما ذكرته عن فلان.) و هؤلاء هم الحسن بن محبوب، و الحسين بن سعيد، و أحمد بن محمد بن عيسى، و الفضل بن

شاذان، و أحمد بن محمد بن خالد البرقى، فإن هؤلاء و إن نقل الشيخ من كتبهم بلا واسطة و لكن نقل عنها أيضا بتوسط غيرهم ممن ذكرهم بعد إيراد أسانيده إليهم، فالبرقى مثلا قد ذكره الشيخ مرتين: تارة بعد ذكر أسانيده إلى الكلينى بقوله (و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن خالد ما رويته بهذه الأسانيد، عن محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد.) و ذكره مرة أخرى مستقلا بقوله (و أما ما ذكرته عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى فقد أخبرنى.) فهذا يقتضى أنه (قده) قد اعتمد فى نقل روايات البرقى على كتابه تارة و إليه ينتهى سنده الأخير و على الكافى تارة أخرى و إليه ينتهى سنده الأول. و على هذا فلا يمكن لنا بمجرد ابتداء الشيخ باسم البرقى و أضرابه استكشاف أن الحديث مأخوذ من كتبهم مباشرة. الثانى: إن فى القسم الثالث حيث ينقل الشيخ روايات الشخص من كتبه على نحوين: مباشرة تارة و مع الواسطة أخرى، هل يمكن تمييز أحد النحوين عن الأخر أم لا؟ ذكر مد ظله إن ذلك ممكن فى بعض هؤلاء و منهم البرقى فإنه متى ابتدأ به بعنوان (أحمد بن محمد بن خالد) فالحديث مأخوذ من الكافى، و متى ابتدأ به بعنوان أحمد بن أبى عبد الله فالحديث مأخوذ من كتبه مباشرة، و هذا مضافا إلى أنه مقتضى ظاهر عبارة المشيخة حيث فرق بين القسمين فى التعبير كما تقدم فهو مقرون ببعض الشواهد الخارجية منها إن الملاحظ أن كل رواية فى التهذيبين ابتدأ فيها الشيخ بعنوان أحمد بن محمد بن خالد موجود فى الكافى كما تحققته بالتتبع لاحظ ج ۳ ح ۹۱۰ و ج ۶ ح ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۲، ۶۰۸، ۶۹۷، ۸۵۰، ۸۸۶، ۱۱۵۸. و ج ۷ ح ۲۸، ۳۵، ۳۶، ۴۴، ۴۵، ۵۶، ۶۵۱، ۷۰۹. و ج ۹ ح ۳۸۳، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۷۰. و ج ۱۰ ح ۶۷، ۱۱۵، ۲۰۸، ۲۶۲، ۴۵۲، ۸۰۳، ۸۰۵، ۸۷۲، ۹۰۱، ۹۰۳، ۹۳۱، ۹۳۷، و ليس كذلك ما ابتدأ فيه بعنوان أحمد بن أبى عبد الله فإنه قد يوجد فى الكافى و قد لا يوجد فيه كما فى ج ۱ ح ۱۰۵۶، ۱۱۴۴. و ج ۲ ح ۴۱۵. و ج ۳ ح ۲۹۵، ۴۸۶، ۷۱۱. و ج ۶ ح ۲۵۸، ۳۲۹، ۸۷۸، ۱۰۶۰. و بهذا يتجلى صحة ما ذكرناه من أنه كلما ابتدأ الشيخ بعنوان (أحمد بن محمد بن خالد) فإنه يكون قد أخذ الحديث من كتاب الكافى فلا يمكن عده مصدرا مستقلا فى مقابله.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۵

الصورة الثانية: ما نقله الصدوق فى الفقيه

«۱» قال: روى ابن بكير عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام قال: إن سمرة بن جندب كان له عذق فى حائط رجل من الأنصار، و كان منزل الأنصارى فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه و لا يستأذن، فقال: إنك تجئ و تدخل و نحن فى حال نكره أن ترانا عليه، فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك و تدخل قال لا أفعل هو مالى أدخل عليه و لا أستاذن، فأتى الأنصارى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكا إليه و أخبره فبعث إلى سمرة فجاء فقال استأذن عليه فأبى و قال له مثل ما قال الأنصارى، فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه و آله أن يشترى منه بالثمن فأبى عليه و جعل يزيده فيأبى أن يبيع، فلما رأى رسول الله صلى الله عليه و آله قال له: لك عذق فى الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله الأنصارى أن يقلع النخلة فيلقيها إليه و قال: لا ضرر و لا ضرار.

---

(۱) من لا يحضره الفقيه ۳/ ۱۴۷، ۶۴۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۶

و يلاحظ أن هذه الصورة أكثر تفصيلا من الصورة الأولى لاشتمالها على بعض الخصوصيات التى لم تذكر فى تلك، و كيف كان فهذه الرواية معتبرة أيضا لصحة طريق الصدوق إلى عبد الله بن بكير فى المشيخة بل يمكن عدها أقوى سندا من رواية الكلينى لأن فى سند الكلينى محمد بن خالد البرقى و قد قال النجاشى (إنه ضيف فى الحديث و إن كان المعتمد وثاقته) «۱». نعم يلاحظ أن مصدر الصدوق فى نقل هذه الرواية غير معلوم عندنا و ما قيل من أنه يبتدئ باسم من أخذ الحديث من كتابه أمر لا قرينة عليه، بل القرائن

الواضحة تدل على خلافه كما ذكرناها فى شرح مشيخة الفقيه. هذا عن رواية ابن بكير عن زرارة.

و أما (رواية ابن مسكان) عنه فقد أوردها الكلينى «۲» أيضا فى باب الضرار من كتاب المعيشة

عن على بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبى عبد الله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام قال: إن سمرة بن جندب كان له عذق، و كان طريقه إليه فى جوف منزل رجل من الأنصار فكان يجيء و يدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصارى. فقال له الأنصارى: يا سمرة لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن. فقال: لا- أستأذن فى طريقى و هو طريقى إلى عذقى، قال فشكا الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله فأتاه فقال له إن فلانا قد شكاك و زعم أنك تمر عليه و على أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت

---

(۱) رجال النجاشى: ۳۳۵/ رقم ۸۹۸.

(۲) الكافى ۵: ۲۹۴/ ۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۷

أن تدخل، فقال: يا رسول الله أستأذن فى طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله خل عنه و لك مكانه عذق فى مكان كذا و كذا فقال لا، قال: فلك اثنان، قال لا أريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعذاق فقال لا، قال فلك عشرة فى مكان كذا و كذا فأبى، فقال خل عنه و لك مكانه عذق فى الجنة، قال لا أريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: إنك رجل مضار و لا ضرر و لا- ضرار على مؤمن، قال ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه و آله فقلعت، ثم رمى بها إليه و قال له رسول الله صلى الله عليه و آله انطلق فاغرسها حيث شئت. و هذه الرواية ضعيفة بالإرسال، و لا سيما إن مرسلها هو محمد بن خالد البرقى الذى طعن عليه بالرواية عن الضعفاء كثيرا كما ذكر ذلك ابن الغضائرى «۱»، و ربما يناقش فى سندها أيضا بعدم ثبوت وثاقة (على بن محمد بن بندار) و لكنه فى غير محله، لانه كما احتمل ذلك الوحيد البهبهانى (قده) «۲» هو على بن محمد بن أبى القاسم الذى وثقه النجاشى «۳»، فإن بندار لقب أبى القاسم جده كما صرح بذلك النجاشى فى ترجمة محمد بن أبى القاسم «۴».

هذا كل ما ورد فى نقل قضية سمرة مقرونة بجملة (لا ضرر و لا ضرار).

و أما النحو الثانى: فى نقل قضية سمرة مجردة عن جملة (لا ضرر و لا ضرار) فقد ورد فى جملة من كتبنا و كتب العامة

اشارة

. أما فى (كتبنا) فقد ورد فى الفقيه «۵» قال: روى الحسن الصيقل عن

---

(۱) مجمع الرجال ۵/ ۲۰۵.

(۲) تنقيح المقال ۲/ ۳۰۳.

(۳) رجال النجاشى: ۲۶۸/ ۷۰۰.

(۴) رجال النجاشى: ۳۵۳/ ۹۴۷.

(۵) من لا يحضره الفقيه ۳: ۵۹/ ۲۰۸.

أبى عبيدة الحذاء قال قال أبو جعفر عليه السلام: كان لسمرة بن جندب نخلة فى حائط بنى فلان فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكاه، فقال: يا رسول الله إن سمرة يدخل على بغير إذنى، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلى حذرها منه، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله فدعاه فقال: يا سمرة استأذن أنت إذا دخلت، ثم قال رسول الله صلى الله عليه و آله يسرك أن يكون لك عذق فى الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال لك ثلاثة قال: لا، قال: ما أراك يا سمرة إلا مضارا، اذهب يا فلان فاقطعها و اضرب بها وجهه. و سند الصدوق فى المشيخة إلى الحسن الصيقل هو: محمد بن موسى المتوكل، عن على بن الحسين السعدآبادى، عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن زياد الصيقل.

و يمكن أن يناقش فى اعتبار هذه الرواية

اشارة

تارة من جهة الحسن الصيقل و أخرى من جهة سند الصدوق إليه.

أما الجهة الاولى: فلان الحسن الصيقل لم يوثق

و إن استظهر المحدث النورى وثاقته من وجهين ذكرهما فى خاتمة المستدرك «۱» و فصلهما العلامة شيخ الشريعة (قده) فى رسالته «۲» و هما: ۱ رواية خمسة من أصحاب الإجماع عنه و هم: عبد الله بن مسكان و حماد بن عثمان و أبان بن عثمان من الستة الوسطى، و يونس بن عبد الرحمن

---

(۱) مستدرك الوسائل ۳/ ۵۸۸.

(۲) رسالة لا ضرر و لا ضرار: ۵۵ ۵۶.

و فضالة بن أيوب من الستة الأخيرة على تردد فى عد فضالة منهم «۱». و يرد عليه إن استكشاف وثاقة الراوى من رواية هؤلاء عنه يبتنى على أحد أمرين: الأول: أن يفسر ما قاله الكشى فى حق هؤلاء من الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم بصحة ما رووه من الروايات، ليكون ذلك فى قوة توثيق رواتها، و لكن هذا التفسير غير صحيح فإن المقصود بما ذكره كما أوضحناه فى محله هو الإجماع على صحة نقل هؤلاء و الثقة بهم فى ذلك لا صحة الحديث الذى رووه، مضافا إلى إن تصحيح أحاديثهم أعم من الحكم بوثاقة رواتها كما لا يخفى. الثانى: إن بناء أجلاء الأصحاب و أعاظمهم كهؤلاء على عدم الرواية عن الضعفاء، و لكن هذا أيضا لم يثبت كقاعدة كلية، نعم ثبت على المختار فى حق ثلاثة منهم و هم محمد بن أبى عمير و صفوان بن يحيى و محمد بن أبى نصر البزنطى. ۲ رواية جعفر بن بشير عنه «۲»، و قد قال النجاشى فى ترجمته (روى عن الثقات و رووا عنه) «۳» و هو يقتضى وثاقة من يروى عنهم. و يرد عليه إنه لا وجه لاستظهار الحصر من العبارة المذكورة لأن إثبات روايته عن الثقات لا ينفى روايته عن غيرهم. (لا يقال) إن الأمر و إن كان كذلك إلا أن هذه العبارة لما كانت مسوقة فى مقام المدح فلا محيص من إرادة الحصر منها، لأن أصل رواية الشخص عن الثقات و رواية الثقات عنه أمر لا يستوجب المدح و لا تميز لجعفر بن بشير

(۱) لاحظ رجال الكشی: ۵۵۶/ رقم ۱۰۵۰.

(۲) رسالهٔ لا ضرر و لا ضرار: ۵۶.

(۳) رجال النجاشی: ۱۱۹/ ۳۰۴.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۰

عن غیره فی ذلک، بل هو ثابت فی حق کثیر من الرواهٔ حتی الضعفاء منهم. (فإنه یقال) المقصود بالعبارهٔ المذکورهٔ إکثاره الروایهٔ عن الثقات و إکثار الثقات الروایهٔ عنه، و لا شک إن هذا أمر ممدوح و صفهٔ عالیهٔ فی الشخص فی مقابل ما یذکر فی شأن بعض الرواهٔ کمحمد بن خالد البرقی من أنه یروی عن الضعفاء و المجاهیل، فإنه یعد نوعا من المدح و الذم فی حقه. و بالجملهٔ لا یستفاد من العبارهٔ المذکورهٔ انحصار روایهٔ جعفر بن بشیر بما یرویه عن الثقات مضافا إلی أن هذه الاستفادهٔ لا تخلو من غرابهٔ فی ناحیهٔ الرواهٔ عنه فإنا لم نجد أحدا مهما بلغ من الجلالهٔ و العظمهٔ لا یروی عنه إلا الثقات حتی أن الأئمهٔ المعصومین علیهم السلام کثیرا ما روی عنهم الوضاعون و الکذابون. و یشهد لما ذکرناه ما قاله الشیخ فی التهذیب فإنه بعد أن أورد روایتین لجعفر بن بشیر، الاولی: عمن رواه عن أبی عبد الله و الثانیهٔ عن عبد الله بن سنان أو غیره عنه علیه السلام «۱». قال بصدد النقاش فی الخبر المحکی بهما (أول ما فیه أنه خبر مرسل منقطع الإسناد لأن جعفر بن بشیر فی الروایهٔ الأولی قال عمن رواه، و هذا مجهول یجب اطراحه، و فی الروایهٔ الثانیهٔ قال عن عبد الله بن سنان أو غیره، فأورده و هو شاک فیه و ما یجری هذا المجری لا یجب العمل به). فیلاحظ أنه قدس سره لم یبأ فی إسقاط الروایهٔ بالإرسال بکون المرسل هو جعفر بن بشیر، و هذا لا وجه له لو کان جمیع مشایخه و من یروی عنهم من الثقات فتأمل «۲».

(۱) التهذیب ۱/ ۱۹۶/ ۵۶۷ و ۵۶۸.

(۲) وجهه أن الاستشهاد بکلام الشیخ قدس سره مدفوع نقضا و حلا (أما النقض) فإن الشیخ قد ناقش فی موضع من التهذیبین فی بعض مراسیل ابن أبی عمیر و ردها بالإرسال (التهذیب ج ۸ ح ۹۳۲) مع أننا نری حجیهٔ مراسیله اعتمادا علی کلام الشیخ نفسه فی العدهٔ من أنه لا یروی و لا یرسل إلا عن ثقهٔ. (و أما الحل) فإن الشیخ قد تکفل فی التهذیبین لحل ظاهرهٔ التعارض بین الاخبار و ذلک مما ألجأه أحیانا إلی اتباع الأسلوب الإقناعی فی البحث المتمثل فی حمل جملهٔ من الروایات علی بعضر المحامل البعیدهٔ، أو المناقشهٔ فی حجیتها ببعض الوجوه التی لا تنسجم مع مبانیه الرجالیهٔ و الأصولیهٔ المذکورهٔ فی سائر کتبه. و هذا ظاهر لمن تتبع طریقته قدس سره فی الکتابین، و لتوضیحه و ذکر الشواهد علیه مجال آخر، و علی هذا فلا یمکن الاستناد إلی ما ذکره فی التهذیبین خلافا لما صرح به هو فی کتاب العدهٔ أو ذکره غیره من أعلام الرجالیین.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۱

و أما الجههٔ الثانیهٔ: فلاشتمال السند علی علی بن الحسین السعدآبادی و محمد بن موسی بن المتوکل

. فأما علی بن الحسین السعدآبادی فهو ممن لم یوثق و إن بنی جمع علی وثاقته استنادا إلی بعض الوجوه الضعیفهٔ: (منها) کونه من مشایخ ابن قولویه فی کتاب کامل الزیارات بناء علی استفادهٔ توثیق جمیع رواهٔ هذا الکتاب أو خصوص مشایخ مؤلفه من الکلام المذکور فی مقدمته «۱». و لکن الصحیح إن العبارهٔ المذکورهٔ فی المقدمهٔ لا تدل علی هذا المعنی بل مفادها أنه لم یورد فی کتابه روایات الضعفاء و المجروحین، لذا لم یکن قد أخرجها الرجال الثقات المشهورون بالحدیث و العلم، المعبر عنهم بنقاد الأحادیث کمحمد بن الحسن بن الولید و سعد بن عبد الله و أضرابهما و أما لو کان قد أخرجها بعض هؤلاء سواء کانوا من مشایخه أو مشایخ مشایخه فهو یعتمدها و یوردها فی کتابه، فکأنه قدس سره یکتفی فی الاعتماد علی روایات الشذاذ من الرجال علی حد تعبیره بإیرادها

من قبل بعض هؤلاء الأعاظم من نقاد الأحاديث. و هـذا المعنى مضافا إلى كونه ظاهر عبارته المشار إليها كما يتبين عنـد التأمل مقرون ببعض الشواهد الخارجية المذكورة فى محلها.

---

(۱) كامل الزيارات: ۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۲

فليس مراده وثاقة جميع من وقع فى أسانيـد رواياته فإن منهم من لا شائبـة فى ضـعفه ويى د مراده وثاقة عامة مشايخه فإن منهم من لا تنطبق عليهم الصـفة التى وصـفهم بها قدس سره و هى كونهم مشـهورين بالحديث و العلم. و (منها) كونه أى السـعدآبادى من شيوخ الإجازات الذين لا حاجة إلى التنصيص على وثاقتهم بل لا يضر ضعفهم بعد تواتر الكتاب الذى أجازوا روايته، و يرد عليه أنه لم يثبت اقتصـار الأصـحاب على الاسـتجازة من الثقـات فقـط بل ثبت خلاف ذلك كما يعلم بمراجعـة كتب الرجال. و أيضا لم يعرف الكتاب الذى أخرج منه الصدوق رواية الصيقل ليقال إنه متواتر فلا يقدح عدم وثاقة السعدآبادى فى جواز الاعتماد على روايته. و (منها) كونه أحد العدة الذين يروى الكلينى بواسطتهم عن البرقى و قد روى عنه أيضا على بن إبراهيم و على بن الحسين والد الصدوق و أبو غالب الزرارى و غيرهم من الأجلاء ففى ذلك دلالـة على وثاقته. و فيه إنه لم يثبت اقتصار هؤلاء على الرواية عن الثقات كما سـبقت الإشارة إليه. هـذا و قد حاول العلامة شـيخ الشـريعة قدس سره تصـحيح سـند الصدوق إلى الحسن الصـيقل حتى على تقدير عدم ثبوت وثاقة السـعدآبادى بدعوى أن للصدوق طريقا آخر إلى البرقى و هو صحيح بالاتفاق فإنه يروى عنه أيضا بتوسط أبيه و محمد بن الحسن بن الوليد عن سـعد بن عبد الله عن البرقى و هذا السـند صحيح اتفاقا «۱». و يرد عليه أن هـذا الطريق يختص بما يرويه الصـدوق فى الفقيه مبتـدئا بـاسم البرقى لا إلى جميع الروايات التى وقع البرقى فى طرقها و هـذا واضـح، نعم يمكن تعميم الطريق المـذكور لما نحن فيه و نظائره فيما إذا ثبت أمران:

---

(۱) رسالة (لا ضرر و لا ضرار): ۵۴ ۵۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۳

الأول: إن الصـدوق قـد أخذ رواية الصـيقل من كتاب البرقى بالرغم من إنه لم يبتدأ باسـمه. الثانى: إن السـند المذكور إلى البرقى فى المشيخة مسند إلى كتبه لا ـ إلى خصوص رواياته المبـدوءة باسـمه فى الفقيه، و لكن لا ـ يمكن إثبـات شـيء من الأمرين؟ أما الأول: فواضح. و أما الثانى، فلما أوضـحناه فى محله من أن سند الصدوق إلى شخص فى المشيخة إنما هو سنده إلى الروايات المبدوءة باسم ذلك الشـخص فى الفقيه، و لا يمكن تعميمه إلى كتبه إلا بـدليل يوجب ذلك كأن يصـرح الصـدوق نفسه بذلك كما صـرح به عند ذكر طريقه إلى على بن جعفر حيث قال: (و كذلك جميع كتاب على بن جعفر فقد رويته بهذا الاسـناد) و كذلك صـرح به عند ذكر طريقه إلى الكلينى فقال: (و كـذلك جميع كتاب الكافى فقـد رويته عنهم عنه عن رجاله). و الحاصل إن طريق الصـدوق إلى الحسـن الصـيقل ضعيف بعلى بن الحسين السعدآبادى و لا يمكن تصحيحه بشيء من الوجوه المذكورة. و أما الخدشة فيه من ناحية محمد بن موسـى بن المتوكـل، الـذى لم يوثق فى كلمـات الاعلاـم المتقـدمين كالشـيخ و النجاشـى و إنما وثقه بعض المتأخرين كابن طاوس و العلامـة، ففى غير محلها، إذ يرد عليها مضافا إلى ضـعف التفريق بين توثيقات المتقـدمين و المتأخرين أمثال ابن طاوس و العلامـة كما أوضحناه فى محله «۱» إنه قـد وقع فى إسـناد رواية ادعى ابن طاوس فى فلاح السائل الإجماع على وثاقة رواتها مما يكشف عن توثيق بعض المتقدمين له على أقل تقدير. فتحصل مما ذكرناه إن رواية الحسن الصيقل ضعيفة سندا و إن حاول

---

(۱) باعتبار أنه لا فرق بينهما فى احتمال الحدس و لا فرق بينهما فى دعوى الحس.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴

بعض الأعاظم تصحيحها. هذا ما فى كتبنا من نقل قضية سمرة من دون جملة (لا ضرر). و أما ما فى (كتب العامة) فقد نقلت فى جملة منها مع اختلاف فى كيفية طرح الشكوى و المخاصمة و نشير إلى بعضها: (منها) ما فى سنن أبى داود، فقد روى بإسناده عن واصل مولى عيينة قال سمعت أبا جعفر محمد بن على يحدث عن سمرة بن جندب، إنه كانت له عضد من نخل فى حائط رجل من الأنصار قال و مع الرجل أهله قال فكان سمرة يدخل إلى نخلة فيتأذى به و يشق عليه فطلب إليه أن يناقله فأبى فأتى النبى صلى الله عليه و آله، فذكر ذلك له فطلب إليه النبى صلى الله عليه و آله أن يبيعه فأبى فطلب إليه أن يناقله فأبى، قال فهبة له و لك كذا و كذا مرارا رغبة فيه فأبى فقال أنت مضار، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم للأنصارى: اذهب فأقلع نخله «۱». و (منها) ما فى مصابيح السنة للبغوى «۲».

و (منها) ما فى الفائق للزمخشرى «۳»، و المروى فيهما لا يختلف عما فى سنن أبى داود إلا يسيرا. و (منها) ما فى شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد قال روى واصل مولى ابن عيينة، عن جعفر بن محمد بن على عليهما السلام، عن آبائه قال كان لسمرة بن جندب نخل فى بستان رجل من الأنصار فكان يؤذيه، فشكا الأنصارى ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فبعث إلى سمرة فدعاه

---

(۱) سنن أبى داود ۳: ۳۱۵/ ۳۶۳۶.

(۲) مصابيح السنة ۲/ ۳۷۲/ ۲۲۲۰.

(۳) الفائق فى غريب الحديث ۲/ ۴۴۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۵

فقال له بع نخلك من هذا و خذ ثمنه قال: لا أفعل، قال: فخذ نخلا مكان نخلك قال لا أفعل. قال: فاشتر منه بستانه قال لا أفعل قال فاترك لى هذا النخل و لك الجنة قال: لا أفعل فقال صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقطع نخله فإنه لاحق له فيه «۱». فظهر من مجموع ما تقدم إن قضية سمرة و إن نقلت فى كتب الفريقين بطرق متعددة، إلا إنها لم تذكر مقرونة بجملة (لا ضرر و لا ضرار) إلا فى كتبنا و بطريق واحد فقط، فلا ينبغى الخلط بين ثبوت هذه القضية فى نفسها و بين ثبوتها مقرونة بهذه الجملة، فإنه إن صحت دعوى استفاضة أصل القضية فلا تصح دعوى استفاضتها مقرونة بهذه الجملة كما يظهر من المحكى عن المحقق النائينى قدس سره. هذا بعض ما يتعلق بقضية سمرة و اقترانها بجملة (لا ضرر و لا ضرار) و للكلام فى ذلك تتمة يأتى فى البحث الثانى إن شاء الله تعالى.

۲ حديث الشفعة

و قد رواه المشايخ الثلاثة:

۱ رواه الكلينى

، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن حلال، عن عقبة بن خالد، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين و المساكن و قال: لا ضرر و لا ضرار، و قال: إذا رفت الأرف و حذت الحدود فلا شفعة «۲».

---

(۱) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ۴/ ۷۸.

(۲) الكافی ۵/ ۲۸۰/ ۴.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۶

۲ و رواه الشیخ فی التهذیب

«۱» بإسناده عن محمد بن یحیی، و الظاهر أنه أخرجه عن الکافی لما أوضحناه فی شرح مشیخهٔ التهذیبین من أنه کلما ابتدأ الشیخ باسم بعض مشایخ الکلینی کمحمد بن یحیی و علی بن إبراهیم و نظرائهما، فإنه قد أخذ الحدیث من الکافی لا من کتبهم «۲» إلا مع التصریح بخلاف ذلک. و إن کان ظاهر کلامه فی أول المشیخهٔ یوهم أنه لم یبتدئ، إلا باسم من أخذ الحدیث من کتابه أو أصله، و لکن هذا و إن کان هو الغالب علی أحادیث التهذیبین إلا- أنه لا کلیهٔ له کما تدل علیه القرائن الکثیرهٔ، و علی هذا فلا یمکن عد التهذیب فی المقام مصدرا مستقلا لهذا الحدیث.

۳ و رواه الصدوق

«۳» بإسناده عن عقبهٔ بن خالد کما نقله الکلینی و لکنه أسند الجملهٔ الثالثهٔ من الحدیث إلی الامام الصادق علیه السلام قال: (و قال الصادق علیه السلام: إذا رفت الأرف)، قال صاحب الوسائل بعد نقل الحدیث عن الکافی و التهذیب: و رواه الصدوق بإسناده عن عقبهٔ بن خالد و زاد (و لا شفعهٔ إلا لشریک غیر مقاسم) «۴» و لکن الظاهر أن هذه الجملهٔ من کلام الصدوق نفسه و لیست زیادهٔ فی الروایهٔ علی نقله و لذا لم ینقلها فی الوافی «۵»

---

(۱) التهذیب ۷/ ۱۶۴/ ۷۲۷.

(۲) أقام مد ظله قرائن عدیدهٔ علی هذا المدعی من نفس المشیخهٔ و خارجها و مما یختص منها بالمقام أن المراجع لرجال الشیخ و فهرسته، یجد أنه قدس سره لم یذکر محمد بن یحیی العطار فی الفهرست و إنما ذکره فی الرجال قائلا (روی الکلینی عنه قمی کثیر الروایهٔ)، و لکن النجاشی عنونه و قال (له کتب منها کتاب مقتل الحسین و کتاب النوادر) فیستظهر من ذلک أن کتب محمد بن یحیی لم تصل إلی الشیخ قدس سره لینقل منها مباشرهٔ و إلا فکیف لم یذکرها فی الفهرست مع إن غایته فیه الاستیفاء قدر الإمکان کما یعلم من مقدمته.

(۳) الفقیه ۳/ ۴۵/ ۱۵۴.

(۴) الوسائل ۲۵: ۴۰۰/ ۳۲۲۱۸.

(۵) الوافی مجلد ۳ جزء ۱۰/ ۱۰۳.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۷

عن الفقیه، و من راجع الفقیه یجد أن دأب الصدوق (قدس سره) علی تعقیب بعض الروایات بکلام لنفسه من دون فصل مشعر بالتغایر کما إن الأمر کذلک فی التهذیب و من هنا قد یشتبه الأمر علی الناظر فیعد کلامه جزءا من الروایهٔ.

و کیف کان فتحقیق الکلام فی هذه الروایهٔ یقع فی ضمن جهات:

(الجهة الاولى) فى سندها

، و هو ضعيف لأن رواية الكلينى و الشيخ مخدوشة ب (محمد بن عبد الله بن هلال) و (عقبة بن خالد) فإن الأول لم يوثق بل لم يذكره القدماء من أعلام الرجاليين، و ربما يوثق: لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات أو لأنه من شيوخ محمد بن الحسين بن أبى الخطاب الذى هو من أجلاء الطبقة السابعة، و لرواية جماعة أخرى من الأجلاء عنه و لكن قد تقدم ضعف هذه الوجوه، و أما الثانى فهو و إن ذكره النجاشى و الشيخ إلا أنهما لم يوثقاه، نعم وثقه صاحب الوسائل (قده) لرواية الكشى مدحه و دعاء الصادق له و رواية الكلينى فى الجنائز مدحا له، و لأن له كتابا ذكره الشيخ و النجاشى و ربما يوثق لكونه من رجال الكامل و جميع ذلك ضعيف أيضا. و بما تقدم يظهر ضعف رواية الصدوق أيضا، لأنها تنتهى إلى عقبة بن خالد نفسه، مضافا إلى أنها مرسلة حيث إن الصدوق (قده) لم يذكر طريقه إلى عقبة فى المشيخة، و أما دفع الإرسال عنها بأن للشيخ (قده) طريقا معتبرا فى الفهرست إلى كتاب عقبة و قد توسطه الصدوق فيعلم بذلك سنده إليه فتخرج الروايات التى ابتدأ فيها باسمه فى الفقيه عن الإرسال (فمخدوش) إذ لم يثبت إن الصدوق التزم فى الفقيه أن لا يبتدئ إلا باسم من أخذ الحديث من كتابه، بل ثبت خلافه فى جملة من الموارد كما سبقت الإشارة إلى ذلك، و على ضوء ذلك فمن أين يعلم إنه أخذ حديث عقبة هذا من كتابه مباشرة لا من كتب مشايخه أو مشايخ مشايخه مثلا كى يجدى استكشاف طريقه إلى

كتاب عقبة فى إخراج رواياته فى الفقيه عن الإرسال فتأمل. و الذى يهون الأمر إن مورد الإشكال فى سند الكلينى و الشيخ إلى عقبة إنما هو محمد بن عبد الله بن هلال كما تقدم و هو مذكور أيضا فى السند المذكور فى الفهرست إلى كتاب عقبة، فإن أمكن تصحيح طريق الكلينى و الشيخ بوجه فلا حاجة إلى دفع شبهة الإرسال عن رواية الصدوق بما ذكر.

الجهة الثانية: فى انجبار ضعف سندها بعمل الأصحاب و عدمه

. قد يقال إن رواية عقبة هذه و إن كانت ضعيفة سندا إلا إنها منجبرة بعمل الأصحاب فقد أوردها المشايخ الثلاثة فى كتبهم من غير رد ظاهر و كذا من بعدهم من المتأخرين فيستظهر من ذلك عملهم بها و اعتمادهم عليها. و فى مقابل ذلك قد يدعى وهنها بإعراض الأصحاب عنها فيلزم طرحها حتى و إن أمكن تصحيح سندها ببعض الوجوه المتقدمة، و تقريب دعوى الاعراض أن يقال إن مقتض استخدام الجمع لا المثنى فى قوله عليه السلام (قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بالشفعة بين الشركاء) ثبوت الشفعة لأزيد من شريك واحد، و هذا خلاف المشهور، فإن المشهور بينهم شهرة عظيمة كادت أن تكون إجماعا عدم ثبوت حق الشفعة إلا مع وحدة الشريك، فالشفعة مجعولة عندهم لازالة الشيوع فى الأموال لا لتقليله، و لم يخالف فى ذلك غير ابن الجنيد حيث حكم بثبوتها للشركاء مطلقا، و غير الصدوق حيث قال بثبوتها للشركاء فى خصوص العقار كما نقله عنهما السيد المرتضى فى الانتصار «۱» ورد عليهما قائلا: (إن إجماع الإمامية تقدم الرجلين فلا اعتبار بخلافهما) و نقل أيضا: متن رواية عقبة هذه وعدها من أخبار الآحاد التى لا توجب علما و ذكر وجهين فى تأويلها.

---

(۱) الانتصار: ۲۱۷ ۲۱۸.

و قال الشيخ فى الخلاف «۱» بعد اختيار المسلك المشهور: دليلنا على المسألة الاولى إنه إذا كان الشريك واحدا فلا خلاف فى ثبوت الشفعة و إذا كانوا أكثر من ذلك فلا دليل على ثبوت الشفعة لهم، و أخبار أصحابنا التى يعتمدونها ذكرناها فى الكتاب الكبير فنصرة القول الأخر أخبار رويت فى هذا المعنى و الأقوى عندى الأول. هذا و لكن يمكن أن يقال إنه لا يظهر من الرواية ما يخالف المسلك

المشهور و لذا لم يعتبرها الشيخ فى التهذيبين من الاخبار المخالفة فى الباب، ففى التهذيب «۲» نقلها على إنها من الاخبار الموافقة و لم يعلق عليها بشىء، كما فعل ذلك بالنسبة إلى بعض الاخبار الأخر، و فى الاستبصار «۳» نقل عدة أخبار تدل على ثبوت الشفعة فى أكثر من شريكين و ردها و لم يذكر هذه الرواية فى ضمنها رغم أنه أوردها فى التهذيب. و الوجه فى ذلك إن استخدام صيغة الجمع فى الرواية إنما هو باعتبار ذكر لفظتى (الأرضين) (و المساكن) فيها، فهو من مقابلة الجمع بالجمع و ظاهره الانحلال، فلا دلالة فى الرواية على ثبوت الشفعة للشركاء بلحاظ مورد واحد من أرض أو مسكن لتقتضى خلاف ما هو المشهور فى المسألة حتى يدعى و هنا بإعراض الأصحاب عنها. هذا بالنسبة لدعوى وهنها بإعراض الأصحاب. و أما دعوى انجبارها بعمل الأصحاب فهى فى غير محلها أيضا، لأن كبرى الانجبار غير مسلمة على إطلاقها بل للانجبار مواضع خاصة ليس المقام منها و توضيح ذلك موكول إلى محله.

الجهة الثالثة [هل يظهر من الرواية ارتباط قوله (لا ضرر و لا ضرار) بالحكم فيها بثبوت الشفعة للشركاء]

و هى عمدة ما ركز عليه فى كلماتهم: فى أنه هل يظهر

---

(۱) الخلاف ۳: ۴۳۵ ۴۳۶ مسألة ۱۱.

(۲) التهذيب ۷/ ۱۶۴/ ۷۲۷.

(۳) الاستبصار ۳/ ۱۱۶ ۱۱۷/ ۴۱۶ ۴۱۸.

من الرواية ارتباط قوله (لا ضرر و لا ضرار) بالحكم فيها بثبوت الشفعة للشركاء أم لا؟ و على التقدير الأول فهل هناك قرينة خارجية توجب رفع اليد عن هذا الظهور أم لا؟ و وجه العناية بهذا البحث: إنه لو ارتبطت جملة (لا ضرر و لا ضرار) بالحكم بثبوت الشفعة، فإن ذلك يقتضى عدم إمكان تفسير هذه الجملة بما استظهره بعضهم منها من إرادة النهى التحريمى فقط، و لذا أصر جماعة منهم على عدم الارتباط بينهما أولهم العلامة شيخ الشريعة (قده) حيث قال فى رسالته «۱» و هو يشرح منشأ ميله النفسى إلى ذلك: إن الراجح فى نظرى القاصر إرادة النهى التكليفى من حديث الضرر، و كنت أستظهر منه عند البحث عنه فى أوقات مختلفة إرادة التحريم التكليفى فقط، إلا أنه يمنعنى عن الجزم بذلك حديث الشفعة و حديث النهى عن منع فضل الماء، حيث إن اللفظ واحد و لا مجال لإرادة ما عدا الحكم الوضعى فى حديث الشفعة، و لا التحريم فى منع فضل الماء بناء على ما أشتهر عند الفريقين من حمل النهى على التنزيه، فكنت أتشبث ببعض الأمور فى دفع الإشكال، إلى أن استرحت فى هذه الأواخر و تبين عندى إن حديث الشفعة و الناهى عن منع الفضل لم يكونا حال صدورهما من النبى صلى الله عليه و آله مذيلين بحديث الضرر، و إن الجمع بينهما و بينه جمع من الراوى بين روايتين صادرتين عنه صلى الله عليه و آله فى وقتين مختلفين. و أضاف قده: و هذا المعنى و إن كان دعوى عظيمة و أمرا يثقل تحمله على كثيرين و يأبى عن تصديقه كثير من الناظرين إلاـ إنه مجزوم به عندى. و قد وافقه فى هذا الادعاء جمع منهم المحقق النائينى و الاصفهانى

---

(۱) رسالة لا ضرر و لا ضرار: ۲۸.

قدس سرهما «۱» و قد وافقاه فى كيفية الاستدلال على ذلك أيضا فى الجملة كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و الكلام يقع تارة فى تحقيق ظهور الرواية و أخرى فى ملاحظة القرائن الخارجية فهنا بحثان:

أما البحث الأول: لا إشكال ظاهرا فی ظهور سياق الحديث فی الارتباط بين الحكم بثبوت الشفعة للشركاء و بين كبرى لا ضرر و لا ضرار

اشارة

، و قد اعترف بذلک جمع ممن أصروا علی عدم الارتباط بينهما بحكم القرائن الخارجية كالعلامة شيخ الشريعة و المحقق النائينی قدس سرهما، و لكن لتوضيح الأمر لا بد من ملاحظة نقطتين

النقطة الاولی: فی تعيين فاعل (قال) فی الجملة الثانية

أی (و قال لا ضرر و لا ضرار) فإن المحتمل فی ذلک ابتداء وجهان:

۱ أن يكون هو النبی صلی الله عليه و آله و يكون قوله (قال) عطفا علی قوله (قضی رسول الله).

۲ أن يكون هو الامام الصادق عليه السلام و يكون قوله (قال) عطفا علی قوله (قال قضی رسول الله) و يكون مقصوده عليه السلام من إضافة هذه الجملة علی حكاية قضاء النبی صلی الله عليه و آله فی الجملة الأولی بيان حكمة تشريع الشفعة، كما أن مقصوده عليه السلام بإضافة الجملة الثالثة توضيح معنی الشركاء فی الجملة الأولی و بيان أن المراد به المالک للكسر المشاع كما ذهب إليه المحدثون من العامة، خلافا لغيرهم ممن ذهبوا إلی ثبوت حق الشفعة للشريک المقاسم و الجار و نحوهما.

---

(۱) رسالة لا ضرر و لا ضرار تقريرات المحقق النائينی ص ۱۹۴، نهاية الدراية للمحقق الأصفهانی ۲/ ۳۲۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۳۲

و الظاهر من الحديث هو الوجه الأول أما (أولا) فلان الظاهر من الرواية أن (قال) فی الجملة الثانية معطوف علی أقرب فعل سبقه مما يصلح أن يكون معطوفا عليه و هو (قضی) لا علی ما قبله و هو (قال) فی الجملة الأولی، و أما (ثانيا) فلمعروفية صدور هذه الجملة (لا ضرر و لا ضرار) عن النبی صلی الله عليه و آله لدی الفريقين مما يوجب انصراف القول إليه صلی الله عليه و آله ما لم يصرح بخلافه. و يقوی ظهور الحديث فی هذا الوجه بناء علی رواية الفقيه من إسناد الجملة الثالثة إلی الصادق عليه السلام، فإنه لو كان قائل الجملة الثانية هو الصادق عليه السلام أيضا لما كان هناک وجه لتغيير سوق الكلام فی الجملة الثالثة دون الثانية بل كان العكس هو الأنسب، فالتصريح فی الجملة الثالثة بعد الإضمار فی الجملة الثانية يعين كون القائل فی الجملة الثانية هو النبی صلی الله عليه و آله. إلا أن الشأن فی إثبات وقوع التصريح بالقائل فی الجملة الثالثة من هذه الرواية بمجرد نسخة الفقيه إذ لم يرد فی نقل الكافی و التهذيب، و لا يمكن ترجيح نسخة الفقيه علی نسختهما إلا بناء علی تقديم أصالة عدم الغفلة فی جانب الزيادة علی أصالة عدم الغفلة فی جانب النقيصة و لكن هذا لم يثبت بدليل واضح كما سيأتی إن شاء الله تعالی. هذا مع إن الجملة الثالثة منقولة فی كتب العامة عن النبی صلی الله عليه و آله أيضا فيقوی احتمال أن يكون إسنادها إلی الصادق عليه السلام فی نسخة الفقيه اجتهادا من الصدوق (قده) أو بعض من تقدمه من الرواة. و ربما يرجح الاحتمال الثانی فی الرواية أی كون فاعل قال فی الجملة الثانية هو الصادق عليه السلام بأن الفيض الكاشانی نقل فی

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۳۳

الوافی «۱» قوله (قال) من الجملة الثانية معقبا بقوله عليه السلام، و هذا يناسب كون القائل هو الامام عليه السلام لا النبی صلی الله عليه و آله و إلا لقال صلی الله عليه و آله كما هو المعهود بالنسبة إلی النبی صلی الله عليه و آله فی الروايات.

و لكن يرد عليه أولا- بأنه لم يعلم وجود هذه الجملة أی عليه السلام فی نقل عقبة بن خالد فربما كانت إضافة من النساخ أو من

صاحب الوافی (قده) استظهارا، و ثانیا إن استعمال جملة علیه السلام بالنسبة إلی النبی صلی الله علیه و آله مذکور فی بعض الموارد «۲» کما یظهر ذلک بالتتبع فلا ینبغی أن یعد ذلک مرجحا للاحتمال الثانی. فتلخص مما ذکرناه أن الروایة ظاهرة فی کون قائل الجملة الثانیة کالأولی هو النبی صلی الله علیه و آله.

النقطة الثانیة [هل إن الجمع بینهما من قبیل الجمع فی الروایة أو إنه من قبیل الجمع فی المروی]

فی أنه بعد ما ثبت أن الجملة الثانیة کالأولی من کلام النبی صلی الله علیه و آله فینبغی أن یبحث هل إن الجمع بینهما من قبیل الجمع فی الروایة أی أن النبی صلی الله علیه و آله جمع بین قضائه بثبوت الشفعة للشرکاء و بین قوله (لا ضرر و لا ضرار)، أو إنه من قبیل الجمع فی المروی فیکون من قبل الامام علیه السلام أو الراوی؟. ففی المقام ثلاثة احتمالات:
۱ أن یکون الجمع من قبل النبی صلی الله علیه و آله.
۲ أن یکون من قبل الامام علیه السلام.
۳ أن یکون من قبل الراوی عنه.

---

(۱) الوافی مجلد ۳ جزء ۱۰/ ۱۰۳
(۲) الفقیه ۴/ ۲۵۸ و فی الوسائل ۳۰: ۱۵۰ و اعلم إنه إذا أطلق فی الروایة لفظ (قال علیه السلام) فالمراد به النبی. إلخ.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۳۴

و الفارق بین هذه الاحتمالات إنه علی الاحتمال الأخیر لا یجب فرض ترابط بین مضمون الجملتین فإنهما علی هذا الاحتمال روایتان مختلفتان جمع الراوی بینهما فی النقل. و أما علی الاحتمالین الأولین حیث یکون الجمع من قبل النبی صلی الله علیه و آله أو الإمام علیه السلام فلا بد من فرض ترابط بینهما فی المفاد کما هو واضح فإنه إذا کان الجمع من قبل النبی صلی الله علیه و آله فلا بد أن یفرض إن الجملة الثانیة تتکفل لبیان حکمة تشریع الشفعة، و کذا إذا کان الجمع من قبل الامام علیه السلام فإنه لا بد أن یفرض إن إضافة الجملة الثانیة جاءت بیانا لحکمة التشریع أو بغرض تأیید ثبوت الجملة الأولی عن النبی صلی الله علیه و آله بانسجامنا مع القول المعروف عنه من أنه (لا ضرر و لا ضرار) من باب التطبیق لقاعدة الأخذ بشواهد الکتاب و السنة فی تقویم الأحادیث کما صرحت بذلک الأحادیث المرویة عن أئمة أهل البیت علیهم السلام «۱». هذه هی الاحتمالات المتصورة. و أما الترجیح بین هذه الاحتمالات: فالظاهر أن أضعفها الاحتمال الأخیر أی احتمال کون الجمع بین الجملتین من قبل الراوی، إذ لو کان کذلک لکرر کلمة (قال) مرتین عند نقله الجملة الثانیة حتی یقع قول النبی صلی الله علیه و آله هذا مقولا لقول آخر من الامام علیه السلام، فظاهر عدم تکرار لفظة (قال) إن قوله صلی الله علیه و آله

---

(۱) و قد عقد فی الکافی ۱/ ۵۵ بابا لذکر هذه الروایات کما فعل من قبله البرقی فی المحاسن، و قد بحث السید الأستاذ مد ظله عن مفاد هذه الاخبار فی أبحاثه الأصولیة فی بحث حجیة الخبر الواحد و تعارض الأدلة الشرعیة و انتهی إلی تفسیرها بتفسیر مختلف عن التفسیر المتعارف لدی المتأخرین و هو إنها تنبط اعتبار الحدیث لان کان صحیحا سندا بانسجام محتواه مع المبادئ الشرعیة الثابتة بالکتاب و السنة و سیأتی لهذا توضیح فی الفصل الثالث من هذا الکتاب.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۳۵

و قضاءه معا کانا مقولین لقول واحد من الامام علیه السلام مما یعنی إن الجمع بینهما إنما کان من قبله علیه السلام إما ابتداء أو تبعا لجمع النبی صلی الله علیه و آله بینهما. و بعد سقوط الاحتمال المزبور یدور الأمر بین الاحتمالین الأولین و لعل أقربهما هو الاحتمال

الأول أی کون الجمع بین قضاء النبی صلی الله علیه و آله و قوله إنما جاء من قبله صلی الله علیه و آله نفسه.

البحث الثانی: فی أنه بعد أن ثبت أن مقتضی ظاهر الحدیث هو الارتباط

اشارة

بین الحکم بثبوت الشفعة و بین کبری لا ضرر و لا ضرار فهل هناک قرائن خارجیة توجب رفع الید عن الظهور المذکور و تثبت أن الجمع بین الجملتین إنما کان من قبل الراوی للحدیث و هو عقبة بن خالد أم لا؟ قولان: ذهب إلی الأول العلامة شیخ الشریعة و وافقه فیه جمع من تأخر عنه فقالوا إن هناک قرائن تشهد علی أن الجمع بین الجملتین إنما جاء من قبل عقبة بن خالد، و إنه لا ارتباط بین کبری لا ضرر و لا ضرار و الحکم بثبوت الشفعة للشرکاء فی الأرضین و المساکن. و لکن الصحیح عندنا هو القول الثانی لعدم تمامیة تلک الشواهد المدعاة بل هناک بعض القرائن المساندة لظهور الحدیث فی الارتباط بین الجملتین. منها إن کون الجمع بینهما من قبل الراوی لا ینسجم مع تکرار (لا ضرر و لا ضرار) بعد حدیث منع فضل الماء کما سیأتی فی القضیة الثالثة فإنه لو کان عقبة بن خالد هو الذی اتبع ذکر قضائه صلی الله علیه و آله بالشفعة بحدیث آخر عنه صلی الله علیه و آله هو حدیث (لا ضرر و لا ضرار) فلما ذا کرر ذکر هذا الحدیث مرة أخری بعد حدیث منع فضل الماء؟ و أی

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۳۶

مبرر لهذا التکرار ما دام یفترض عدم الارتباط بینه و بین ذینک الحدیثین أی حدیث الشفعة و حدیث منع فضل الماء-، فالتکرار المذکور قرینة واضحة علی إن تعقیب حدیث الشفعة بحدیث لا ضرر إنما کان لأجل الارتباط بینهما بملاحظة الجمع بینهما من قبل النبی صلی الله علیه و آله أو الإمام علیه السلام.

و أما ما یمکن أن یستشهد به للقول الأول فوجوه:

الوجه الأول: ما ذکره العلامة شیخ الشریعة (قده) فی رسالته

اشارة

«۱» قائلا- یظهر بعد التروی و التأمل التام فی الروایات أن الحدیث الجامع لاقضیة رسول الله صلی الله علیه و آله و ما قضی به فی مواضع مختلفة و موارد متشتتة کان معروفا، عند الفریقین. أما من طرقنا فبروایة عقبة بن خالد عن الصادق علیه السلام. و أما من طرق أهل السنة فبروایة عبادة بن الصامت فقد روی أحمد بن حنبل فی مسنده الکبیر الجامع لثلاثین ألف عن عبادة بن الصامت «۲» قال إن من قضاء رسول الله أن المعدن جبار و البئر جبار و العجماء جرحها جبار. و قضی فی الرکاز الخمس، و قضی إن ثمر النخل لمن أبرها إلا أن یشترط المبتاع. و قد نقل (قدس سره) هذا الحدیث بطوله و هو یشتمل علی عشرین قضاء، و جاء فی السادس منها (و قضی بالشفعة بین الشرکاء فی الأرضین و الدور)، و جاء فی الخامس عشر منها (و قضی أن لا ضرر و لا ضرار، کما جاء فی السابع عشر و الثامن عشر منها (و قضی بین أهل المدینة فی النخل: لا

---

(۱) رسالة لا ضرر و لا ضرار: ۲۸ ۳۴.

(۲) روی حدیث عبادة هذا فی صحیح أبی عوانة و المعجم الکبیر للطبرانی أیضا کما جاء فی مختصر کنز العمال بهامش مسند أحمد ۲/ ۲۰۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۷

يمنع نقع بئر و قضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلا) «۱». و قال رحمه الله بعد نقل الحديث (و هذه الفقرات كلها أو جلها مروية من طرقنا، موزعة على الأبواب و غالبها برواية عقبة بن خالد و بعضها برواية غيره، و جملة منها برواية السكونى، و الذى أعتقده إنها كانت مجتمعة فى رواية عقبة بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام إلا إن أئمة الحديث فرقوها على الأبواب). ثم تعرض (قده) لتخريج هذه القضايا من طرقنا إلا إنه لم يخرج من القضايا العشرين التى وردت فى خبر عبادة سوى اثنى عشر، منها سبعة عن عقبة بن خالد و هى ثلاثة موارد مضافا إلى الموارد التى ذكرناها مما اختلف فيه النقلان و خمسة لم يذكر الراوى لها. ثم قال ره: قد عرفت بما نقلنا مطابقة ما روى فى طرق القوم مع ما روى من طرقنا من غير زيادة و نقيصة، بل بعنوان تلك الألفاظ غالبا إلا الحديثين الأخيرين المرويين عندنا من غير زيادة قوله (لا ـ ضرر و لا ـ ضرار) و تلك المطابقة بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بأن الأخيرين أيضا كانا مطابقين لما رواه عبادة من عدم التذييل بحديث الضرر، و أن غرض الراوى إنه صلى الله عليه و آله قال كذا و قال كذا، لا أنه كان متصلا به و فى ذيله مما يرجع إلى إنه كان حديث الشفعة مذيلا بحديث الضرر و كذلك الناهى عن منع فضل الماء و أسقطهما عبادة بن الصامت فى نقله و إنه روى جميع الفقرات مطابقة للواقع إلا الفقرتين من غير خصوصية فيهما، و لا تصور نفع له أو ضرر عليه فى النقل للذيل و تركه. ثم قال قده: و بعد هذا كله: فظهور كون هذا الذيل متصلا بحديث

---

(۱) مسند أحمد ۵: ۳۲۶ ۳۲۷.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۸

الشفعة حال صدوره ليس ظهورا لفظيا وضعيا لا يرفع اليد عنه إلا بداع قوى و ظهور أقوى، بل هو ظهور ضعيف يرتفع بالتأمل فيما نقلناه، سيما مع ما علم من استقراء رواياته أى روايات عبادة من إتقانه و ضبطه و ما صرحوا به إنه كان من أجلاء الشيعة. ثم ذكر (ره) بعض ما يدل على جلالة عباده و شهادته المشاهد مع النبى صلى الله عليه و آله و رجوعه بعده إلى أمير المؤمنين عليه السلام. و ملخص ما أفاده (قدس سره) إنه و إن كان ظاهر رواية عقبة إن كبرى لا ضرر كانت ذيلا لحديثى الشفعة و منع فضل الماء فى مرحلة سابقة على نقل عقبة، إلا إنه يجب رفع اليد عن هذا الظهور الذى هو ضعيف أساسا بملاحظة أن أقضية النبى صلى الله عليه و آله قد روى بطريق العامة عن عبادة بن الصامت و لم يذكر فيها هذه الكبرى ذيلا لحديثى الشفعة و منع فضل الماء بل جاء ذكرها قضاء مستقلا، و حيث إن عقبة بن خالد قد روى أيضا أقضية النبى صلى الله عليه و آله كما يدل على ذلك وجود جملة منها منقولة عنه فى الجوامع الحديثية الموجودة بأيدينا و المظنون أنها كانت مجتمعة فى روايته و إنما فرقها أصحاب الكتب ليلحقوا كل قضية ببابها فيستنتج من ضم هذا إلى ذاك أن الجمع بين حديثى الشفعة و منع فضل الماء و حديث لا ضرر فى رواية عقبة إنما هو من قبيل الجمع فى الرواية على حذو ذلك فى حديث عبادة. هذا ملخص كلامه قدس سره فى هذا الوجه و قد وافقه عليه جمع من المحققين «۱». و لتحقيق ما أفاده (ره) لا بد من البحث:

---

(۱) لاحظ رسالة لا ضرر و لا ضرار تقريرات المحقق النائينى: ۱۹۴، و نهاية الدراية للمحقق الأصفهانى ۲/ ۳۲۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۹

أولا عن مدى اعتبار أصل حديث عبادة بن الصامت. و ثانيا عما يقتضيه الموقف فى الحكم بينه و بين حديث عقبة بن خالد

فهنا جهتان:

الجهة الاولى: فى اعتبار حديث عبادة و عدمه

اشارة

، و يلاحظ بهذا الشأن أمور

الأول: أنه لو ثبتت وثاقة عبادة بن الصامت

كما ذكره العلامة شيخ الشريعة قده فلا طريق لنا لإثبات وثاقة غيره من رجال سند الحديث المذكور، لأنهم من رجال العامة غير المذكورين فی كتبنا، فلا تجدی وثاقة عبادة وحده فی إمكان الاعتماد علی حديثه هذا بعد عدم نقله بطريق معتبر عندنا.

الثانی: إن هذا الحديث لم تثبت صحته

حتی عند العامة الذين رووه و أثبتوه فی كتبهم فإنه حديث مرسل منقطع الاسناد كما تعرض لذلك جملة من علمائهم فإن إسحاق الراوی عن عبادة بن الصامت حديثه هذا لم يدركه، كما نص علی ذلك البخاری و الترمذی و ابن عدی و غيرهم «۱».

الثالث: إن ما ذكره (قدس سره) من معروفية أقضية النبی صلی الله عليه و آله مجتمعة عند العامة

برواية عبادة بن الصامت لم يقترن بشاهد أصلا بل ربما كانت الشواهد علی خلافه، و يظهر ذلك بملاحظة سند الحديث و مصدره. أما عن سند الحديث فلانة قد تفرد بنقل هذه الأقضية مجتمعة عن

---

(۱) كما فی تهذيب التهذيب ۱/ ۲۲۴ و تحفة الاشراف ۴: ۲۳۹ و ابن ماجة ۲: ۷۸۴ ذيل الحديث ۲۳۴۰.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۴۰

عبادة: إسحاق بن يحيی و تفرد برواياتها عن إسحاق موسی بن عقبة، فليس لها حظ من الشهرة الروائية. و أما عن مصدر الحديث فلان هذا الحديث لم يوجد بطوله فی مجاميعهم الحديثية المهمة كالصحاح الستة بل لم ينقل فی شیء من صحاحهم جملة (لا ضرر و لا ضرار) إلا فی سنن ابن ماجة «۱» كما أن كثيرا من فقرأتها الأخری غير مذكورة فيها، فكيف يدعی مع ذلك شهرته و معروفيته عندهم. نعم ورد ذكره فی مسند أحمد و صحيح أبی عوانة و معجم الطبرانی و لكن هذه الكتب الثلاثة ليست بتلك الأهمية و الاعتبار عندهم، و أشهرها مسند أحمد الذی اطلع العلامة شيخ الشريعة علی تضمنه لهذا الحديث، غير أن المسند تدور حوله جملة من الشبهات: (منها) إنه بصورته المعروفة ليس من جمع أحمد بن حنبل و لذا لم يروه عنه تلامذته من غير أهل بيته لانما نقله عنه أهل بيته خاصة سيما ابنه عبد الله، فعن شمس الدين الجزری: إن الامام أحمد شرع فی جمع المسند لكنه فی أوراق متناثرة و فرقه فی أجزاء منفردة علی نحو ما تكون المسودة ثم توقع حلول المنية قبل حصول الامنية فبادر بإسماعه لأولاده و أهل بيته و مات قبل تنقيحه و تهذيبه فبقی علی حاله ثم جاء بعده ابنه عبد الله فألحق به ما يشاكله و ضم إليه من مسموعاته ما يشابهه و يماثله «۲». و منها: إن المسند الموجود بأيدينا ليس جميعه من رواية أحمد بل لابنه

---

(۱) سنن ابن ماجة ۲/ ۷۸۴/ ۲۳۴۰ و ۱۳۴۱.

(۲) تاريخ المذاهب الإسلامية محمود أبو زهرة ۲/ ۵۲۴ ۵۲۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۴۱

عبد الله فيه إضافات كثيرة قيل إنها نحو عشرة آلاف «۱»، كما قيل إن لأحمد ابن جعفر القطيعی الراوی عن ابنه عبد الله بعض الزيادات «۲». و ربما كانت روايتنا هذه مما ألحقه عبد الله بن أحمد بمسند أبيه «۳» فإنه رواها أولا عن غير أبيه قال حدثنا أبو كامل الجحدری، حدثنا الفضيل بن سليمان قال: (حدثنا موسی بن عقبة، عن إسحاق بن يحمص بن الوليد بن عبادة بن الصامت، عن عبادة قال: إن من

قضاء رسول الله صلی الله علیه و آله. إلخ، ثم نقلها عن أبیه، عن الصلت بن مسعود، عن الفضیل بن سلیمان. إلخ).

الجههٔ الثانیهٔ: فی المقارنهٔ بین حدیث عبادهٔ بن الصامت و حدیث عقبهٔ ابن خالد

اشارة

و أنه هل ینبغی توجیه الثانی بما یوافق الأول من حیث کون حدیث لا ضرر و لا ضرار قضاء مستقلا لا ربط له بحدیث الشفعهٔ و لا بغیره کما صنعه العلامهٔ شیخ الشریعهٔ (قده) أم لا، لعدم تمامیهٔ ما أفاده بهذا الصدد؟ الظاهر هو الثانی لعدهٔ ملاحظات

أولاها: ما تقدم بیانه آنفا من أن حدیث لا ضرر مذکور فی روایة عقبة مرتین:

تارهٔ عقیب حدیث الشفعهٔ و أخری عقیب حدیث منع فضل الماء، و لا یمکن تخریج ذلک مع البناء علی أنه کان قضاء مستقلا فی روایهٔ عقبهٔ کما هو کذلک فی روایهٔ عبادهٔ فإنه لا معنی لتکرار قضاء واحد فی مجموعهٔ واحدهٔ، فتکرر جملهٔ لا ضرر و لا ضرار خیر دلیل علی کونها مرتبطهٔ بالحدیثین المذکورین قبلها و ذیلا لهما، و لو کانت قضاء مستقلا لاقتصر عقبهٔ علی

---

(۱) علوم الحدیث و مصطلحه لصبحی صالح: ۳۹۵.

(۲) علوم الحدیث و مصطلحه لصبحی صالح: ۳۹۵.

(۳) و من هنا نسب جماعهٔ من علماء العامهٔ هذا الحدیث أو بعض قطعه إلی زیادات عبد الله فی مسند أبیه (منهم) السیوطی فی جمع الجوامع کما جاء فی کنز العمال الذی هو مرتب جمع الجوامع ۴/ ۶۱ ۶۲ ح ۹۵۱۹، و (منهم) ابن تیمیهٔ صاحب منتقی الاخبار، لاحظ نیل الأوطار: ۵/ ۳۸۵ و ۳۸۸.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۴۲

ذکرها مرهٔ واحدهٔ عقیب أحدهما کما هو واضح.

ثانیتها: إن الأنسب بمعنی (لا ضرر و لا ضرار)

وعده من أقضیهٔ النبی صلی الله علیه و آله أن یکون قد ألقی فی مورد خاص کما ورد فی روایهٔ عقبهٔ لا أن یکون کلاما مستقلا قد ألقی ابتداء کما تضمنه حدیث عبادهٔ، و سیأتی لهذا توضیح فی الجواب عن الوجه الثانی.

ثالثتها: إنه لم یثبت ما ذکره قدس سره من أن عقبة بن خالد قد روی أقضیة النبی صلی الله علیه و آله مجتمعة

کما فعل عبادهٔ لیتم ما استظهره (قده) بناء علی ذلک من إن الجمع بین حدیث لا ضرر و حدیث الشفعهٔ جاء نتیجهٔ للجمع بین أقضیهٔ النبی صلی الله علیه و آله فی روایهٔ عقبهٔ لا لکونه ذیلا له کما یوهمه ظاهر روایته. فإن الذی ثبت روایته عن عقبهٔ من القضایا العشرین التی رواها عبادهٔ إنما هی سبع قضایا فقط، و هذا المقدار لا یدل بوجه علی ما ادعاه (ره) من إن عقبهٔ نقل أو تصدی لنقل أقضیهٔ النبی صلی الله علیه و آله مجتمعهٔ. و من الغریب ما أفاده (قده) من معروفیهٔ الأقضیهٔ المذکورهٔ لدی الخاصهٔ عن طریق عقبهٔ رغم انحصار الراوی عنه بمحمد بن عبد الله بن هلال، و عدم ثبوت نقله لاغلبها، و عدم روایهٔ المنقول منها مجتمعا فی شیء من مصادر الحدیث الموجودهٔ بأیدینا. فدعوی اشتهار أقضیهٔ النبی صلی الله علیه و آله لدی الخاصهٔ من طریق عقبهٔ تماثل دعوی اشتهارها لدی العامهٔ من طریق عبادهٔ الذی تقدم بیان ضعفه.

رابعتها: إنه (قدس سره) استبعد تذییل قضاء النبی صلی الله علیه و آله

فی موردی حدیث الشفعهٔ و منع فضل الماء بکبری (لا ضرر و لا ضرار) مع عدم روایهٔ عبادهٔ لها قائلا إن لازم ذلک أنه روی جمیع فقرأت الحدیث

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۴۳

مطابقهٔ للواقع إلا الفقرتین من غیر خصوصیهٔ فیهما و لا تصور نفع له أو ضرر علیه فی النقل للذیل و ترکه. و لکن هذا الاستبعاد فی غیر محله، لان مجرد عدم تصور نفع له فی الترک أو ضرر علیه فی النقل لا یقوم حجهٔ علی عدم وجود الذیل واقعا، إذ ترک نقل بعض الحدیث قد ینشأ من عدم العنایهٔ به أو عدم التنبه له أو نسیانه. إلی غیر ذلک من العوامل و الأسباب و لا ینحصر بالنفع و الضرر الشخصی.

خامستها: إن أحادیثنا أوثق نوعا فی کیفیهٔ النقل من أحادیث العامهٔ

و أقرب إلی الصحهٔ و الاعتبار، و ذلک مما أوضحناه فی مبحث (تاریخ تدوین الحدیث) من مباحث حجیهٔ خبر الواحد من إن تدوین الأحادیث عند العامهٔ، قد تأخر عن عصر صاحب الرسالهٔ صلی الله علیه و آله بما یزید علی مائهٔ عام، مما استتبع ذلک اتکاء رواتهم علی الحفظ فی نقل الروایات، و معلوم إن ذلک یفضی فی حالات کثیرهٔ إلی إهمال خصوصیات الکلام، لأن ذاکرهٔ الرواهٔ غیر المعصومین لا تستوعب عادهٔ جمیع خصوصیات الروایهٔ و ملابساتها. و هذه العلهٔ لا توجد فی روایاتنا بالشکل الذی یوجد فی روایات العامهٔ، لأن روایاتنا متلقاهٔ عن أئمهٔ أهل البیت علیهم السلام و خصوصا الصادقین علیهما السلام، و قد تم تألیف الکثیر من الأصول و الکتب و المصنفات فی عصرهما. و علی ضوء هذا فلا یستبعد فی المقام أن یکون عدم ذکر کبری لا ضرر و لا ضرار فی روایهٔ عبادهٔ فی ذیل حدیثی الشفعهٔ و منع فضل الماء، و ذکرها مستقلا مستندا إلی توهم بعض رواهٔ تلک الروایهٔ کونها قضاء مستقلا، و یکون ذکرها فی روایهٔ عقبهٔ فی ذیل الحدیثین استدراکا من الامام علیه السلام لما فات رواهٔ العامهٔ من الحدیث، و تکمیلا لما حدث فیه من النقص.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۴۴

فعلی هذا الأساس فروایهٔ عقبهٔ أحق بالاعتماد من حدیث عبادهٔ فی کیفیهٔ النقل. هذا کله مضافا إلی أن المقام داخل فی کبری دوران الأمر بین الزیادهٔ و النقیصهٔ، إذ یدور أمر حدیثی الشفعهٔ و منع فضل الماء بین أن یکونا مشتملین علی کبری لا ضرر و لا ضرار کما فی روایهٔ عقبهٔ و عدمه کما فی روایهٔ عبادهٔ-، و مقتضی ما ذهب إلیه العلامهٔ شیخ الشریعهٔ (قدس سره) من ترجیح جانب الزیادهٔ فی أمثال ذلک هو ترجیح روایهٔ عقبهٔ لا عبادهٔ. نعم، هذا لا یتجه علی المختار علی ما سیأتی توضیحه من عدم ثبوت ترجیح جانب الزیادهٔ عند دوران الأمر بینها و بین النقیصهٔ بل العبرهٔ فی الترجیح بتوفر القرائن و المناسبات التی تورث الاطمئنان. و لا یبعد ثبوت الزیادهٔ إذا کانت جملهٔ تامهٔ الدلالهٔ مع ورودها فی خبر صحیح. و کیف کان فقد ظهر بما تقدم عدم تمامیهٔ هذا الوجه الذی ذکره (قده) کقرینهٔ خارجیهٔ علی کون الجمع بین حدیثی الشفعهٔ و منع فضل الماء و کبری لا ضرر من قبل الراوی.

الوجه الثانی: ما أفاده المحقق النائینی (قدس سره)

«۱» من إنه لو کان لا ضرر و لا ضرار من تتمهٔ قضیهٔ أخری فی روایهٔ عقبهٔ لزم خلو روایاته الواردهٔ فی الأقضیهٔ عن هذا القضاء، الذی هو من أشهر قضایاه صلی الله علیه و آله لانه لو کان تتمهٔ لقضیهٔ أخری لا یصح عده من قضایاه صلی الله علیه و آله مستقلا. و یرد علیه: أولا: إنه لم یثبت کون هذا القضاء من أشهر قضایاه صلی الله علیه

---

(۱) رسالهٔ لا ضرر تقریرات المحقق النائینی: ۱۹۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۴۵

و آله فى العصر الأول، و قياس العصور المتأخرة بالعصر الأول فى غير محله. و ثانيا: إن ما ذكره (ره) مبنى على أن عقبة بن خالد قد روى جميع أقضية النبى صلى الله عليه و آله أو معظمها، فيقال حينئذ إنه إذا كان قد أورد (لا ضرر) فى ذيل حديثى الشفعة و منع فضل الماء، فهذا يعنى أنه قد فاته أن ينقل قضاء مستقلا من أشهر أقضية النبى صلى الله عليه و آله مع أنه نقل معظم أقضية النبى صلى الله عليه و آله و هو بعيد. و لكن قد ذكرنا فيما سبق إنه لم تثبت رواية عقبة إلا للقليل من أقضية النبى صلى الله عليه و آله فلا يتجه الاستبعاد المذكور. و ثالثا: أن كون (لا ضرر) قضاء لا ينافي وقوعه فى ضمن مورد خاص حتى يرجع عدم نقله فى غير ذلك المورد من قبل عقبة إلى عدم نقله له كقضاء، بل يمكن أن يقال إن الأنسب بعده قضاء أن يكون قد ألقى فى واقعة خاصة لا ابتداء، لان الكلام الابتدائى لا- يعبر عنه إنه من قضايا المتكلم بل يقال إنه من حكمه أو من جوامع كلمه. و يشهد لهذا كلمات بعض متقدمى الأصوليين كالشيخ فى العدة و الشهيد فى تمهيد القواعد حيث ناقشا فى استفادة العموم من الروايات المتضمنة لقوله (قضى رسول الله صلى الله عليه و آله.) على أساس أنها تحكى عن أحكام ذكرت فى موارد جزئية فلا يمكن أن يستفاد منها العموم، و أنها من جوامع كلمه صلى الله عليه و آله بل هى قضاء فى مورد خاص. قال الشيخ فى العدة بعد ما فرق بين عبارة (قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بالشاهد و اليمين) و بين عبارة (قضى أن الخراج بالضمان و إن الشفعة للجار)، بأنه يفهم من الأول حكاية فعل له صلى الله عليه و آله لا- غير، و لكن السابق إلى الفهم من الأخير أنه صلى الله عليه و آله قال ذلك قولا- لا إنه عمل به فحسب قال: إلا أنه و إن كان كذلك فهو لا يقتضى صحة

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۴۶

التعلق به لانه لا يعلم إنه قال ذلك بلفظ يقتضى العموم، أو بقول يقتضى الخصوص و يفيد الحكم فى تلك العين، و إذا كان كذلك صار مثل الأول فى أنه ينبغى أن يلحق بالمجمل، و إذا ثبتت هذه الجملة فيما روى إنه قضى بالشاهد و اليمين و إن الخراج بالضمان لما قلناه، إلا أن يدل دليل على إلحاق غيره به فيحكم به «۱». و قال الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد «۲»: قول الصحابى مثلا إنه نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر و قضى بالشاهد و اليمين، لا يفيد العموم علن تقدير دلالة المفرد المعرف على العموم، لأن الحجة فى المحكى و هو كلام الرسول لا فى الحكاية، و المحكى قد يكون خاصا فيتوهم عاما، و كذا قوله (سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار) لاحتمال أن تكون (ال) للعهد، كذا قال فى المحصول و تبعه عليه مختصروا كلامه و غيرهم من المحققين، إلى آخر ما ذكره فى ذلك.

الوجه الثالث: ما أشار إليه المحقق النائينى (قده) و أوضحه السيد الأستاذ (قدس سره)

من أن حديث لا ضرر إنما يمكن اعتباره ذيلا لحديث الشفعة إذا كان مصححا لجعل حق الشفعة بحسب مفاده و محتواه، و لكنه ليس كذلك لان مفاده هو نفى الحكم الضررى أما ابتداء أو بلسان نفى الموضوع، و الضرر فى مورد ثبوت حق الشفعة إنما يأتى من قبل بيع الشريك حصته، فلو كان ذلك موردا لقاعدة (لا ضرر) لزم الحكم ببطلان البيع، و لو كان الضرر ناشئا من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار بأن يكون له حق رد المبيع إلى البائع، و أما جعل حق الشفعة له لجبران الضرر و تداركه بأن ينقل المبيع إلى ملكه فهو إنما يكون مستندا إلى قاعدة (لا ضرر) إذا كانت دالة

---

(۱) عدة الأصول ۱/ ۱۴۷ مخطوط.

(۲) تمهيد القواعد ذيل القاعدة (۵۷).

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۴۷

على جعل حكم يتدارك به الضرر و لكنها لا تدل على ذلك و إنما تدل على نفى الحكم الضررى «۱». و يلاحظ عليه: أولا: إن إيراد هـذه القاعـدة بعـد حديث الشـفعة باعتبار تناسب الجملة الثانية منها أى قوله صـلى الله عليه و آله (لا ضـرار) مع حق الشـفعة بأن تكون حكمـة لجعل حق الشـفعة على ما سـيأتى توضـيحه فى الجواب عن الوجه الرابع و على هذا فلا يتوقف ارتباط القاعدة بحديث الشـفعة على تفسـير (لا ضـرر) بوجه يقتضى جعل الحكم الذى يتدارك به الضرر لكى يقال إن حديث لا ضرر لا يدل على ذلك. و ثانيا: إن مرجع الوجه المذكور إلى إنه لما كان المختار فى معنى (لا ضـرر) هو نفى الحكم الضـررى دون غيره من المعانى التى سـيأتى البحث عنها، و هو لا يناسب الترابط بين الجملتين على ما هو ظاهر الكلام، فلا بـد من رفع اليـد عن هذا الظهور و اعتبار الجمع بينهما من قبيل الجمع فى الروايـة، و هذا الكلام لا يخلو عن غرابة، لأنه يمكن أن يقال بأن نفس ورود هذه الجملة فى ذيل حديث الشـفعة قرينة على كون معناها غير نفى الحكم الضـررى، و لا وجه لاختيار معنى للجملة مسـبقا كأصل مفروض من دون ملاحظة القرائن المحتفة بها، ثم الاعتراض على ترابط الجملة مع حديث الشفعة بعدم انسجام ذلك مع هذا المعنى، و استكشاف كون الجمع بينهما من قبيل الجمع فى الرواية، بل الأحرى أن يعكس الأمر فيجعل ظهور الكلام فى ترابط الحديث مع قوله (لا ضـرر و لا ضـرار) المذكورة ذيلا له من وجوه ضعف استظهار ذلك المعنى من جملة (لا ضرر) كما هو واضح.

---

(۱) رسالة لا ضرر تقريرات المحقق النائينى: ۱۹۵، و مصباح الأصول ۲/ ۵۲۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۴۸

و ثالثـا: إنه لو فرضـنا إن قوله (لاـ ضـرر) فى قضـية سـمرة مثلا بمعنى نفى الحكم الضـررى، لا بمعنى جعل الحكم الـذى يتـدارك به الضرر، و لكن لا مانع من كونه فى ذيل حديث الشفعة بهذا المعنى الثانى إذا كان هذا الحديث بما له من الظهور السياقى لا يساعد مع المعنى الأول، فيختلف معناه بحسب اختلاف الموردين، إذ لا موجب للالتزام بوحـدة المراد منه فى جميع الموارد، حتى يكون ظهوره فى المعنى الأول فى سائر الموارد مقتضيا لإرادته فى ذيل حديث الشـفعة أيضا ليسـتلزم ذلك انفصاله عن معنى هذا الحديث و سياقه فتدبر.

الوجه الرابع: ما أفاده المحقق النائينى (قدس سره) و ذكر بعضه فى كلام السيد الأستاذ (قده) أيضا

اشارة

«۱»، و حاصـله: إن الترابط بين (لا ضـرر) و بين جعل حق الشـفعة إما بلحاظ كون الأول علـة للثانى، أو بلحاظ كونه حكمة لتشـريعه و كلاهما باطل.

أما الأول: فلان الضرر إذا كان علة للحكم بثبوت حق الشفعة فلا بد أن يدور هذا الحكم مداره وجودا و عدما

، لان هـذا شأن العلة كما فى قولنا (لا تأكل الرمان لانه حامض)، مع إن هذا غير متحقق فى المقام بلا إشـكال فإن الحكم بالشـفعة غير محدد بترتب الضـرر الشخصـى للشريك من البيع، بل بين موارد ثبوت حق الشفعة و تضرر الشريك بالبيع عموم و خصوص من وجه، فربما يتضـرر الشريك و لا يكون له حق الشفعة، كما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين، و قد يثبت حق الشفعة بلا ترتب ضرر على أحد الشريكين ببيع الأخر، كما إذا كان الشريك البائع مؤذيا و كان المشترى ورعا بارا محسنا إلى شريكه، و ربما يجتمعان كما هو واضح. إذا لا يصح إدراج الحكم بثبوت

---

(۱) رسالة لا ضرر تقريرات المحقق النائينى: ۱۹۵، و مصباح الأصول ۲/ ۵۲۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۴۹

الشفعة تحت کبری (لا ضرر).

و أما الثانی: فلان وقوع الضرر علی الشریک أمر اتفاقی

، و علة التشریع و إن لم یعتبر کونها أمرا دائمیا و لکنه یعتبر أن تکون أمرا غالبیا أو کثیر الوقوع، فإن الضرر الاتفاقی لیس بتلک المثابة من الأهمیة بحیث یجعل له حکم کلی لئلا یقع الناس فیه. و یلاحظ علیه أولا: إن ما ذکر من عدم علیة ترتب الضرر بأن یکون تمام الموضوع للحکم بثبوت الشفعة و إن کان تاما إلا أن ما ذکر من عدم کونه حکمة له أیضا فی غیر محله فإن توجه الضرر إلی الشریک بانتقال حصة شریکه إلی شخص آخر لیس أمرا نادرا، بحیث لا یصلح أن یکون حکمة لتشریع حق الشفعة، بل نفس الشرکة فی العین بحد ذاتها أمر یوجب کون الشرکاء فی معرض الضرر ببغی بعضهم علی بعض، کما أشیر إلیه فی الآیة الکریمة (وَ إِنَّ کَثِیراً مِنَ الْخُلَطٰاءِ لَیَبْغِی بَعْضُهُمْ عَلیٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّٰالِحٰاتِ) «۱» بناء علی تفسیر الخلطاء بالشرکاء المختلطة أموالهم کما عن جمع من المفسرین. و قد أبطل فی بعض القوانین الحدیثة الوقف الذری معللا بأنه یوجب رکود الملک و تقلیل منافعه و صیرورته مثارا للاختلاف و التضرر، و قد أفتی جمع من الفقهاء بجواز بیع الوقف عند اختلاف الموقوف علیهم، بحیث یخاف منه تلف الأموال و الأنفس. و قد علل فی بعض الروایات عدم إرث الزوجة من العقار بأن ذلک احتراز من تزوجها برجل آخر فیفسد المیراث علی أهله، ففی صحیحة زرارة و محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا ترث النساء من عقار الدور شیئا و لکن یقوم البناء و الطوب و تعطی ثمنها أو ربعها، قال: و إنما ذلک

---

(۱) سورة ص ۳۸/ ۲۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۵۰

لئلا یتزوجن فیفسدن علی أهل المواریث مواریثهم «۱». و الحاصل إن دعوی ندرة توجه الضرر إلی الشریک من عدم جعل حق الشفعة له لا یمکن المساعدة علیها. و یشهد لذلک إن کثیرا من فقهاء العامة قد عللوا ثبوت الشفعة بدفع الضرر، قال ابن رشد «۲» (ذهب مالک و الشافعی و أهل المدینة إلی إنه لا شفعة إلا للشریک ما لم یقاسم، و قال أهل العراق الشفعة مرتبة فأولی الناس بالشفعة الشریک الذی لم یقاسم ثم الشریک المقاسم إذا بقیت فی الطرق أو فی الصحن شرکة، ثم الجار الملاصق، و قال أهل المدینة لا شفعة للجار و لا للشریک المقاسم)، ثم قال فی ذکر احتجاج أهل العراق (و من طریق المعنی لهم أیضا أنه لما کان المقصود بالشفعة دفع الضرر الداخل من الشرکة، و کان هذا المعنی موجودا فی الجار وجب أن یلحق به، و لأهل المدینة أن یقولوا وجود الضرر فی الشرکة أعظم منه فی الجوار). و احتج السید المرتضی (قده) علی العامة فی شمول الشفعة لغیر الأرضین لعموم العلة، و قال (و مما یمکن أن یعارضوا به إن الشفعة عندکم إنما وجبت لازالة الضرر عن الشفیع، و هذا المعنی موجود فی جمیع المبیعات من الأمتعة و الحیوان، فإذا قالوا حق الشفعة إنما یجب خوفا من الضرر علی طریق الدوام، و هذا المعنی لا یثبت إلا فی الأرضین و العقارات دون العروض، قلنا فی الأمتعة ما یبقی علی وجه الدهر مثل بقاء العقارات و الأرضین کالیاقوت و ما أشبهه من الحجارة و الحدیث، فیدوم الاستضرار بالشرکة فیه، و أنتم لا توجبون فیه الشفعة، و بعد فإن إزالة الضرر الدائم أو

---

(۱) الوسائل ۲۶: ۲۰۸ ح ۳۲۸۴۲ باب ۶.

(۲) بدایة المجتهد ۲/ ۲۵۶ ۲۵۷.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۵۱

المنقطع واجبة فی العقل و الشرع، و لیس وجوب إزالتها مختصة بالمستمر دون المنقطع، فلو کان التأذی بالشرکة فی العروض منقطعا علی ما ادعیتم لکانت إزالته واجبة علی کل حال.) «۱». و الحاصل إن دفع الضرر صالح لان یکون حکمة لتشریع حق الشفعة، و لیس ذلک بأقل من تشریع الحج للتفقه فی الدین و بسط أمر الولایة أو تشریع العدة لأجل عدم اختلاط المیاه، أو تشریع غسل الجمعة لازالة ریح الآباط و غیر ذلک من الأمثلة المضروبة لما هو حکمة لجعل حکم شرعی. و ثانیا: إن لحاظ دفع الضرر حکمة لتشریع حق الشفعة لا یمنع من اعتبار (لا ضرر و لا ضرار) کبری کلیة و قاعدة مستقلة فی حد نفسها، إذ لا مانع من أن یکون أمر واحد قد لوحظ حکمه بالنسبة إلی جعل حکم مع إنه بنفسه موضوع لحکم آخر، کما اتفق ذلک بالنسبة إلی القاعدة (لا حرج)، فإن عدم الحرج النوعی حکمة لعدم إیجاب السؤال مثلا- کما دل علیه النص فی حین إن الحرج الشخصی موجب لرفع کل حکم یلزم منه الحرج علی المکلف. و ثالثا: إن اعتبار (لا- ضرر و لا ضرار) حکمة للحکم بثبوت الشفعة لا ینافی تفسیره بشیء من المعانی التی فسر بها فی کلمات الاعلام، و ذلک لأنه إن فسر بنفی الحکم الضرری أو بالنهی عن الإضرار بالغیر فغایة الأمر أن هذا المعنی لا یتأتی فی مورد حدیث الشفعة، فلا بد أن یکون المقصود بقوله (لا ضرر و لا ضرار) فی ذیل هذا الحدیث مجرد نفی الضرر و الضرار کحکمة للحکم بثبوت الشفعة، و أما فی غیر هذا الحدیث فلا مانع من تفسیره بغیر ذلک فتأمل. و إن فسر بما هو المختار من أن مفاد (لا ضرر) هو نفی التسبیب إلی

---

(۱) الانتصار: ۲۱۵.

تحمل الضرر، و مفاد (لا ضرار) التسبیب إلی نفی الإضرار بالغیر بما یشمل تحریم و تشریع ما یمنع من تحققه خارجا و جعل الاحکام الرافعة لموضوعه، فعلی هذا القول یمکن تطبیق نفس هذا المعنی علی مورد حدیث الشفعة بملاحظة الجملة الثانیة أی (لا ضرار)، باعتبار إن الحکم بالشفعة بنفسه مثال للحکم الرافع لموضوع الإضرار بالغیر کما اتضح ذلک مما تقدم. ثم إن ما ذکرناه من کون الارتباط بین قوله (لا ضرر و لا ضرار) و بین جعل حق الشفعة للشریک إنما هو بمناط کون (لا ضرر) حکمة لجعل هذا الحق، لا مناص من الالتزام به لو کان الجمع بین حدیث الشفعة و لا- ضرر من قبل النبی صلی الله علیه و آله کما هو الأقرب، و أما علی الاحتمال الأخر الذی سبق أن ذکرناه من کون الجمع بینهما من قبل الامام علیه السلام، فبالامکان أن یخرج الارتباط بینهما علی وجه آخر، و قد أشرنا إلیه فیما مضی أیضا و هو أن یکون ذکر (لا ضرر) بعد نقل قضاء النبی صلی الله علیه و آله بالشفعة من باب الأخذ بشواهد السنة لکون قوله صلی الله علیه و آله (لا ضرر و لا ضرار) کلاما مشهورا عنه صلی الله علیه و آله، فأراد الإمام علیه السلام بذکره الاستشهاد لثبوت القضاء المذکور عنه صلی الله علیه و آله بتوافقه مع ذلک الکلام الثابت عنه صلی الله علیه و آله یقینا. هذا و قد تحصل من جمیع ما تقدم إن الوجوه الأربعة التی ذکرت لدعوی عدم الارتباط بین قضاء رسول الله صلی الله علیه و آله بالشفعة و بین قوله لا ضرر و لا ضرار، خلافا لظاهر روایة عقبة بن خالد مما لا یمکن المساعدة علیها.

۳ حدیث منع فضل الماء

اشارة

. و قد رواه الکلینی عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبی عبد الله علیه

السلام قال: قضـى رسول الله صلى الله عليه و آله بين أهل المدينة فى مشارب النخيل إنه لا يمنع نقع البئر، و قضى بين أهل البادية إنه لا يمنع فضل ح ماء ليمنع به فضل كلا، و قال: لا ضرر و لا ضرار «۱». و

الكلام فى هذا الحديث من جهات:

الجهة الاولى: فى سنده

، و هو ضـعيف على غرار ما تقدم فى سـند حديث الشـفعة فإن سـندهما واحد، و قد سـبق إن كلا من (محمد بن عبد الله ابن هلال) و (عقبـة بن خالـد) لم تثبت وثاقتهما عنـدنا و إن وثقهما بعض لرواية الأجلاء عنهما، أو لكونهما من رجال كامل الزيارات و شبه ذلك مما تقدم الاشكال فيه.

الجهة الثانية: فى شرح مفادها إجمالا

اشارة

، أمـا قـوله صـلى الله عليه و آله فى القضـاء الأول (نقع البئر ففى النسـخ الـتى رأيناهـا من الكـافى (نقع الشـىء) بـدل (نقع الـبئر و هو تصحيف كما نبه عليه فى الوافى «۲» و يشـهد له مناسبة الحكم و الموضوع، مضافا إلى إن الرواية مذكورة فى كتب العامة و فيها (نقع البئر) «۳». قال ابن الأثير فى النهايـة «۴» فى شـرح الحـديث: فيه نهى أن يمنع نقع البئر أى فضـل مائها لانه ينقع به العطش أى يروى (و شرب حتى نقع أى روى) و قيـل النقع المـاء النـاقع و هو المجتمع، و منه الحـديث لاـ يبـاع نقع البئر و لاـ رهو المـاء و قـال (رهو المـاء مجتمعة). و أما قوله صلى الله عليه و آله فى القضاء الثانى (لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلا)

ففى المراد به وجوه:

اشارة

---

(۱) الكافى ۵/ ۲۹۳ ۲۹۴ ح ۶.

(۲) الوافى المجلد ۳ الجزء ۱۰/ ۱۳۶.

(۳) لاحظ مسند أحمد بن حنبل ۵/ ۳۲۷ و سنن ابن ماجة ۲/ ۸۲۸ و موطأ مالك ۲/ ۷۴۵ ۲۴ ۲۵ ۲۳.

(۴) النهاية ۵/ ۱۰۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۵۴

الأول: إن الأعراب لما كانوا ينزلون إلى الماء و الكلأ

كانت طائفـة منهم تأتى إلى الماء لحاجتها، و طائفة تأتى إلى الكلا لحاجتها فإذا منعت الطائفة الاولى من الماء امتنعت الطائفة الأخرى من الكلاـ فكـان ذلـك منعا لهم عن الكلا أيضا. و هـذا الاحتمال ذكره فى الوافى «۱» و هو بعيـد أولا لأن الحاجـة إلى الماء و الكلأ

مشتركة بين الجميع فلا وجه لفرض كونهم على طائفتين، طائفة تحتاج إلى الماء و طائفة تحتاج إلى الكلا. و ثانيا إن ظاهره أن مصب النهى هو المنع من الماء بلحاظ أن من عواقبه غالبا ترك الكلاء مع أن ظاهر الحديث الارتباط بين الجملتين فى تعلق النهى.

الثانى: إن المراد أن أصحاب الماء لو منعوا فضل مائهم منعهم الله من الكلا

ذكره فى الوافى أيضا «۲»، و هو بعيد كسابقه لان ظاهر السياق اتحاد فاعل (يمنع) فى الجملتين أى إن مانع الماء هو مانع الكلا-، و بما إن ظاهر الجملة الاولى إن مانع الماء هم أصحابه فلا يناسب أن يكون مانع الكلا هو الله تعالى.

الثالث: إن المراد إنه لا يمنع قوم فضل مائهم عن الرعاة

، لأنه مستلزم لمنعهم عن الكلا المباح أيضا، فإن الرعاة إذا منعوا من الماء فى أرض لم يأتوها للكلإ فقط، لحاجتهم إلى الماء و الكلأ فى وقت واحد و لا يسعهم التفكيك بينهما، و هذا الوجه ذكره ابن حجر «۳» قائلا (و المعنى أن يكون حول البئر كلا ليس عنده ماء غيره، و لا يمكن أصحاب المواشى رعيه إلا إذا تمكنوا من سقى بهائمهم من تلك البئر، لئلا يتضرروا بالعطش بعد الرعى، فيستلزم

---

(۱) الوافى المجلد ۳ جزء ۱۰/ ۱۳۶.

(۲) الوافى المجلد ۳ جزء ۱۰/ ۱۳۶.

(۳) فتح البارى ۵/ ۲۴ ۲۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۵۵

منعهم من الماء منعهم من الكلا) قال (و إلى هذا التفسير ذهب الجمهور) و فرع عليه إنه لو لم يكن هناك كلا يرعى فلا نهى عن المنع لانتفاء العلة، لأن هذا الوجه مبنى على أن يكون قوله (ليمنع به فضل كلا) علة للنهى عن منع فضل الماء بتقدير (لا) النافية فيه، فيكون المعنى (لئلا يمنع به فضل كلا) و هذا هو الفارق بينه و بين الوجه الأول، فإن محصل الأول أن مصب النهى هو المنع من الماء بلحاظ أن من عواقبه ترك الكلا، لا أنه علة له، بينما مفاد هذا الوجه أنه لا نهى عن منع الماء إلا إذا كان سببا لمنع الكلا، و لذلك يكون هذا الوجه خلاف الظاهر جدا.

الرابع: إن المراد إنه لا يمنع قوم فضل الماء

المباح عن الرعاة لأجل أن يمنعوهم عن الكلا المباح احتفاظا به لأنفسهم فالمنع عن الكلا على هذا الوجه علة للمنع من فضل الماء نفسه، لا علة للنهى عن منع فضل الماء كما فى الوجه السابق و قد ذكر هذا المعنى فى الوافى «۱» قائلا (قيل كان بعضهم يمنع فضل الماء من مواشى المسلمين حتى لا تأكل مواشيهم العشب و الكلأ الذى حول مائه، فنهى عليه السلام عن المنع لانه لو منع لم ينزل حول بئره أحد فحرموا الكلا المباح حينئذ). و حكى ابن حجر هذا الوجه فى موضع آخر من فتح البارى «۲» عن المهلب قال: (قال المهلب المراد رجل كان له بئر و حولها كلا مباح و هو بفتح الكاف و اللام مهموز ما يرعى فأراد الاختصاص به، فيمنع فضل ماء بئره و أن ترده نعم غيره للشرب، و لا حاجة به إلى الماء الذى يمنعه و إنما حاجته إلى الكلا، و هو لا يقدر على منعه لكونه غير مملوك له، فيمنع الماء فيتوفر له الكلا، لان النعم لا تستغنى عن الماء بل إذا رعت الكلا عطشت

---

(۱) الوافى المجلد ۳ جزء ۱۰/ ۱۳۶.

(۲) فتح البارى ۱۲: ۲۹۶ طبعة أوفست لبنان على طبعة بولاق فى مصر.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۵۶

و يكون ماء غير البئر بعيدا عنها، فيرغب صاحبها عن ذلك الكلا فيتوفر لصاحب البئر بهذه الحيلة) ثم قال فمقتضى الحديث حينئذ إنه لا يمنع فضل الماء بوجه من الوجوه، لأنه إذا لم يمنع بسبب غيره كالمحافظة على الكلإ فأولى أن لا يمنع بسبب نفسه.

و هذا الوجه هو المنساق من ظاهر الحديث فهو صحيح.

الجهة الثالثة: فى ارتباط النهى عن منع فضل الماء بقوله (لا ضرر و لا ضرار) المذكور بعده

. و الكلام فى هذه الجهة يقع تارة فيما يقتضيه ظاهر الحديث فى نفسه، و أخرى فيما تقتضيه القرائن الخارجية. أما ظاهر الحديث فمقتضاه الترابط بينهما على حذو ما تقدم فى حديث الشفعة لاتحادهما سياقا، و قد سبق إن الظاهر من مثل هذا السياق هو الارتباط بين الجملتين، و كون الجمع بينهما إما من قبل النبى صلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام دون الراوى. و أما القرائن الخارجية فقد اختار العلامة شيخ الشريعة و جمع من المحققين أن مقتضاها عدم الترابط بين الجملتين و كون الجمع بينهما من قبل الراوى كما سبق ذلك فى حديث الشفعة. و لكن يمكن لنا أن نقول كما تقدم نظيره فى حديث الشفعة-: إن تكرار قوله (لا ضرر و لا ضرار) بعد حديث الشفعة و حديث منع فضل الماء جميعا، قرينة واضحة على الارتباط بينه و بين كل منهما، فإنه لو كان المجمع من قبل الراوى لما كان لذكر حديث (لا ضرر و لا ضرار) مرتين مبرر أصلا. بل يمتاز المقام عن حديث الشفعة فى إن قوله (لا ضرر و لا ضرار) ورد هنا معطوفا بالفاء فى جملة من نسخ الرواية، و العطف بالفاء لا مصحح له لولا الارتباط بين الجملتين، فهو مرجح احتمالى لصالح القول بالارتباط، مع أن ورود العطف بالواو فى بعض النسخ الأخرى ليس مرجحا احتماليا

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۵۷

للقول بعدم الارتباط، بل هو منسجم مع كلا القولين كما لا يخفى. و ربما يقال كما عن العلامة شيخ الشريعة (قده)- (بأن ما فى بعض النسخ من عطف قوله (لا ضرر و لا ضرار) على الجملة التى قبلها بالفاء تصحيف قطعا، لان النسخ الصحيحة المعتمدة فى الكافى متفقة على الواو) «۱». أقول: المذكور فى النسخ المطبوعة للكافى هو العطف بالواو «۲» على الجملة التى قبلها و لكن المذكور فى الوسائل و الوافى و جملة من الكتب الناقلة لهذا الحديث كالعوائد للنراقى و الرسائل للشيخ الأعظم الأنصارى و غيرهما هو العطف بالفاء «۳»، و لا يمكن القطع بصحة الأول و كون الثانى تصحيفا، فإن النسخ الموجودة بأيدينا من الكافى لا تخلو من الغلط و التصحيف كما مر مثاله قريبا و هو تحريف (نقع البئر) ب (نقع الشىء) فى عامة نسخه، و منها النسخة التى وصلت إلى المحدث الكاشانى و صاحب الوسائل. ثم إن الوجوه التى ذكرت كقرائن خارجية على عدم الارتباط بين حديث منع فضل الماء و قوله (لا ضرر و لا ضرار) منها ما سبق بيانه فى حديث الشفعة و هو وجهان: أولهما: ما ذكره العلامة شيخ الشريعة (قده) من ادعاء إن الجمع بين الجملتين إنما كان من قبل عقبة فى سياق الجمع بين قضايا النبى صلى الله عليه و آله، بقرينة التفكيك بينهما فى حديث عبادة بن الصامت المنقول فى كتب العامة. ثانيهما: ما أفاده المحقق النائينى (قده) من إنه لو كان (لا ضرر) ذيلا

---

(۱) رسالة لا ضرر: ۲۳.

(۲) الكافى ۵/ ۲۹۳ ط جديد ۶/ ۲۹۲ ذيل الحديث ۲.

(۳) الوافى المجلد ۳ الجزء ۱۰/ ۱۳۶، الوسائل ۲۵: ۴۲۰ ح ۲. و مرآة العقول ۱۹: ۳۹۴ ح ۲. العوائد: ۱۷. الرسائل ۲: ۵۳۳ و ۵۳۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۵۸

لقضية أخرى، لزم خلو قضاياه فى رواية عقبة عن هذا القضاء رغم إنه من أشهر قضاياه. و قد تقدم الكلام فى تحقيق هذين الوجهين

فلا موجب للإعادة.

و هناک وجهان آخران قد یستدل بهما لهذا المدعی فی خصوص المقام

اشارة

و هما

الوجه الأول: إن حدیث منع فضل الماء مذکور فی بعض روایات الخاصة و کثیر من روایات العامة

من غیر تـذییل بقوله (لا ضـرر و لا ضـرار)، و هـذا یقوی احتمال کون الجمع بینهما فی روایـة عقبـة بن خالد من فعل الراوی من دون ارتباط بینهما فی الأصل. أما فی روایات الخاصـة فقد ورد فی الفقیه «۱» مرسـلا (قال و قضی علیه السلام فی أهل البوادی أن لا یمنعوا فضل ماء و لا یبیعوا فضل الکلا) هکـذا فی المطبوعة النجفیة للفقیه، و فی بعض النسخ (لکی لا یمنعوا فضل الکلا) و لعله الصـحیح. و أما فی روایات العامـة فقـد ورد فی صـحیح البخاری و سـنن أبی داود و الترمذی و ابن ماجة و موطأ مالک و مسـند أحمد بن حنبل و غیرها «۲». و یمکن الجواب عنه أولا: بالنقض بقضـیة سـمرة بن جندب، فإنها وردت مذیلة بقوله (لا ضرر و لا ضرار) فی روایة زرارة، و لکنها خالیة عن هذا الذیل فی روایات العامة و فی بعض روایاتنا کما تقدم ذلک مفصلا.

و ثانیا: بالحل و هو إن روایـة الصدوق مرسـلة و لا اعتماد علی مراسیله و إن کانت بصـیغة جزمیة کما حقق فی محله-، مضافا إلی أن (من لا یحضره الفقیه) کتاب فقهی فی الأساس یتضمن الفتوی بمتون الأحادیث،

---

(۱) من لا یحضره الفقیه ۳/ ۱۵۰ ح ۶۶۲.

(۲) لاحظ المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی مادة (فضل).

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۵۹

فلا یلزم فی مثله مراعاة نقل الحدیث بتمامه إذا کان بعض فقرأته لا یرتبط بما هو مقصود المؤلف کما فی المقام، فإن قوله (لا ضرر و لا ضـرار) یجری مجری التعلیل الـذی لا حاجـة إلی ذکره فی مقام الإفتاء بمضـمون الروایـة. و أما روایات العامـة فقد تقدم الکلام فی مدی ما یمکن الاعتماد علیه فی مقابل روایاتنا عند الحدیث عن روایة عبادة بن الصامت فلاحظ.

الوجه الثانی: إن مضمون حدیث منع فضل الماء یأبی عن الالتزام بالترابط بینه و بین قوله (لا ضرر و لا ضرار)

و ذلک من جهتین: الاولی: إن منع المالک فضل ماله عن الغیر لا یعـد ضـررا بالنسـبة إلی الغیر، و إنما هو من قبیل عدم النفع و معلوم إن عدم النفع لا یعد ضـررا. الثانیة: إن النهی فی مورد الحدیث تنزیهی قطعا، لعدم حرمة منع فضل المال عن الغیر بالضرورة فلا یندرج ذلک تحت کبری (لا ضـرر و لا ضـرار) بأی من معانیها. و التحقیق أن مرجع هاتین الجهتین إلی جهـة واحـدة، و هی عـدم ثبوت حق للغیر فی الاسـتفادة من فضل الماء لأنه إذا کان له حق فی ذلک فإن منعه عنه یکون ضررا علیه لانه تنقیص لحقه، فلا یکون النهی عن منعه حینئـذ نهیـا تنزیهیـا، فیمکن تطبیق کبری لاـ ضـرر و لاـ ضـرار علی مورده، و أمـا إذا لم یکن له حق فی ذلک اتجه الإشـکال فی انطباق (لا ضـرر) من الجهتین موضوعا و حکما فجهـة الاشـکال أساسا: إنه لا حق للغیر فی الاسـتفادة من فضل الماء. و الصـحیح عدم اتجاه هذا الاشـکال و توضـیحه: إن الابار التی کان أهل البادیة و هم الاعراب الرحل یسـتفیدون من مائها أما أنها کانت من المباحات الأصلیة، أو ما هی فی حکمها، کالابار الموقوفة وقفا عاما لاستفادة الناس منها کما لا یبعد أن ذلک کان هو الغالب فیها، لعدم کونهم

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۶۰

مستقرين حولها و حينئذ فلا إشكال فی أنه ليس لمن سبق إلی شیء منها حق منع الغير عما فضل من استفادته، إذ ليس له إلا حق السبق فی الاستفادة فقط. و إما أنها كانت من الأملاك الشخصية أو ما هی بحكمها، و حينئذ فقد يتوهم أنه لا إشكال فی عدم استحقاق الغير الاستفادة من فضل مائها، و انعقاد الضرورة علی ذلك، و لكن الذی يتضح بملاحظة كلمات الفريقين و المشهور بين المتقدمين إن للغير حق الشرب منها لنفسه و لماشيته، و كون القول بعدم ثبوت هذا الحق له و استحباب البذل للمالك شاذا بين القدماء. قال الشيخ فی الخلاف «۱»: (إذا ملك البئر بالاحياء و خرج ماؤها فهو أحق بمائها من غيره بقدر حاجته و حاجة ماشيته، و ما يفضل عن ذلك يجب عليه بذله لغيره لحاجته إليه للشرب له أو لماشيته، و لا يجب عليه بذله لسقی زرعه بل يستحب له ذلك، و به قال الشافعی، و قال أبو عبيد بن خربوز يستحب له ذلك لسقی غيره و سقی مواشيه و سقی زرعه، و لا يجب علی حال، و من الناس من قال يجب عليه بذله بلا عوض لشرب الماشية و لسقی الزرع، و منهم من قال يجب عليه بالعوض، فأما بلا عوض فلا، ثم ذكر فی الاستدلال علی مختاره ثلاث روايات جميعها من طرق العامة، و يشبه كلامه هنا كلامه فی المبسوط. و فی المختلف «۲» بعد نقل كلام الشيخ ما لفظه (و به قال ابن الجنيد و الوجه: الاستحباب فی الجميع و به قال ابن البراج، إذ لا يجب علی الإنسان بذل ماله لغيره) ثم ذكر ما استدل به الشيخ و ناقش فيه، بأن هذه أحاديث لم تثبت عندنا صحتها، و لو ثبتت حملت علی الكراهة.

---

(۱) الخلاف ۲/ ۱۳۲ ۱۲۹.

(۲) مختلف الشيعة ۲/ ۱۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۶۱

و يظهر من كلام ابن حجر فی فتح الباری أن القول بوجوب البذل هو المشهور بين العامة «۱». و عليه فلا وجه لدعوی الإجماع علی عدم وجوب البذل فضلا عن دعوی الضرورة عليه. و لعل عمدة ما أوجب هذه الدعوی تصور أن لازم الحكم بملكية شخص لمال جواز منع الآخرين عنه بمقتضی طبيعة الملكية، فكان استحقاق الغير التصرف فيه ينافی الحكم بكونه مملوكا للأول، و لكن هذا غير صحيح، لان ثبوت الحق المذكور لا ينافی أصل الملكية، و إنما ينافی الملكية المطلقة، و هی غير ثابتة فی أمثال المقام، بل الثابت فيها بحسب بناء العقلاء سنخ ملكية محدودة تجامع ثبوت حق الشرب و الوضوء و نحوهما بالنسبة إلی الآخرين. و من هنا اخترنا وفاقا لجمع من المحققين جواز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار و إن لم يعلم رضا المالكين، بل و إن علم كراهتهم أو كان فيهم صغير أو مجنون، و مستند ذلك هو بناء العقلاء علی عدم ثبوت الملكية المطلقة للملاك فی أمثال هذه الأشياء، بحيث تنافی جواز تصرف الآخرين فيها من غير رضاهم بمثل ما ذكر من التصرفات. و أما التمسك لذلك بسيرة المتشرعة كما فی المستمسك «۲» فلا يخلو عن نظر، لان مورد التمسك بها هو فيما إذا انفرد المسلمون أو الإمامية بفعل شیء أو بتركه، و انحازوا فی ذلك عن بقية العقلاء، حيث يستكشف بذلك حكم تأسيسی شرعی وفق ما جرت عليه سيرتهم، و أما فی أمثال المقام حيث يكون الكاشف بناء عموم العقلاء و المستكشف به هو الحكم الإمضائی

---

(۱) فتح الباری لابن حجر ۵/ ۲۴ ۲۵، و لاحظ نيل الأوطار للشوكانی ۶: ۴۸.

(۲) مستمسك العروة الوثقی ۲/ ۴۳۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۶۲

الشرعی، فلا معنی للتمسك بسيرة المتشرعة. ثم إنه قد يتوهم إن مثل قوله عليه السلام (لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه) يصلح أن يكون رادعا عن البناء العقلائی فی المتقدم فلا يمكن الاعتماد عليه بعد ثبوت الردع عنه من قبل الشارع المقدس، و لكن هذا فی

غير محله، لان قوله (لا يحل مال امرئ. إلخ) لا يتضمن بمنطوقه حكما تأسيسيا شرعيا، لكى يؤخذ بإطلاقه لو توفرت مقدمات الحكمة-، بل مفاده إمضاء ما بنى عليه العقلاء، فيمتنع أن يكون رادعا عن نفس هذا البناء فى بعض حدوده. هذا ثم إنه لو فرضنا أنه يحق للمالك منع الآخرين من الاستفادة من فضل ماء بئره، و إن النهى عن هذا المنع فى رواية عقبة بن خالد نهى تنزيهى لا تحريمى، و لكن لا مانع من تعليله ب (لا ضرر و لا ضرار) أيضا على أن يكون ذلك فى مستوى الحكم الاخلاقى الإسلامى، و هو إنه ينبغى التحرز عن الإضرار بالغير المسلم كمنع فضل الماء عنه و عن مواشيه مع حاجتهم و عطشهم، فيكون لهذا الحكم أى (لا ضرر) مستويان: مستوى أخلاقى تمثل فى حديث منع فضل الماء، و مستوى إلزامى و هو المراد به فى حديث سمرة و نحوه و وحدة اللفظ لا تفرض وحدة المعنى بعد قضاء القرائن خلافها. هذا إذا كان الجمع بين النهى عن منع فضل الماء و بين قوله (لا ضرر و لا ضرار) قد صدر من النبى صلى الله عليه و آله، و أما إن كان ذلك صادرا من قبل الامام عليه السلام، فبالامكان تخريج الارتباط بينهما على وجه آخر، و هو قاعدة الأخذ بشواهد الكتاب و السنة، بمعنى الاستشهاد بالسنة الثابتة على صدق النقل، و لا يقدح حينئذ عدم افادة (لا ضرر) للنهى التشريعى لكفاية التوافق الروحى و المبدئى بين الأمرين فى مثل ذلك كما

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۶۳

تقدم نظيره فى حديث الشفعة. فتحصل من جميع ما تقدم إنه لا مناص من الالتزام بما هو ظاهر الحديث، و يؤيده بعض القرائن الخارجية من الارتباط بين النهى عن منع فضل الماء و كبرى لا ضرر و لا ضرار، لان الوجوه التى ذكرت لإثبات عدم الارتباط لا تنهض على ذلك. هذا تمام الكلام فى القضايا الثلاث الأولى التى وردت من طرق الإمامية.

۴ حديث هدم الحائط:

اشارة

و قد أورده القاضى نعمان المصرى فى دعائم الإسلام قائلا (روينا عن أبى عبد الله عليه السلام أنه سئل عن جدار الرجل و هو سترة بينه و بين جاره سقط فامتنع من بنيانه، قال: ليس يجبر على ذلك إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى لحق أو شرط فى أصل الملك، و لكن يقال لصاحب المنزل: استر على نفسك فى حقك إن شئت، قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط و لكنه هدمه أو أراد هدمه إضرارا بجاره لغير حاجته إلى هدمه، قال: لا يترك و ذلك إن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: لا ضرر و لا ضرار (إضرار خ ل)، و إن هدمه كلف أن يبنيه) «۱». و

الكلام فيه يقع فى جهات:

الجهة الاولى فى مصدره:

و هو كما ذكرنا كتاب دعائم الإسلام للقاضى النعمان بن محمد بن منصور بن حيون التميمى المغربى المتوفى سنة ۳۶۳، و كان من علماء الإسماعيلية، خدم المهدى بالله مؤسس الدولة

---

(۱) دعائم الإسلام ۲/ ۵۰۴/ ۱۸۰۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۶۴

الفاطمية فى السنوات التسع الأخيرة من حكمه، ثم تولى القضاء لهم حتى أصبح قاضى القضاة فى الدولة، و قد ذكر إن كتابه الدعائم

هـذا كان هو القانون الرسـمى و دسـتور الدولة منذ عهد المعز رابع الخلفاء الفاطميين حتى نهاية الدولة الفاطمية، و ربما توهم بعضـهم أن القاضـى نعمـان من رجـال الشـيعة الإمامية استنادا إلى شـبهات ضـعيفة أجبنـا عنهـا فى محله. و يلاحـظ أن أحاديث الكتاب كلها مراسـيل، بل لم يـذكر فيه أسامى رواتها من الطبقـة الأولى غالبا، و قـد تـداول النقل عن هـذا الكتاب فى كتب متأخرى المتأخرين من فقهائنا كالجواهر و غيره، و هو أحـد مصادر كتاب المسـتدرك للمحـدث النورى (قـده). و أما مراجع الكتاب و مصادره: فالذى يظهر بمراجعـة ما ورد فيه من الأحاديث، و مقايسـته مع مصادر الحـديث عنـد الشـيعة الإماميـة، إنه كان يرجع إلى كتبهم و يعتمدها فى نقل الروايات، فإن جملة مما تضـمنه من الاخبار مما لا إشـكال فى أنه أخذها من مصادرهم، حتى إنه اشـتبه فى بعض المواضع فنقل رواية عن أبى جعفر عليه السـلام ظنا منه أنه الباقر عليه السـلام بينما هو الجواد عليه السلام، فظن المحدث النورى و آخرون أنه تعمد الإبهام و جعلوا ذلـك من أمارات كونه إماميا. و الظاهر أن الـذى دعاه إلى الاعتماد على مصادر الإماميـة فى تأليف كتابه هو أن الإسـماعيلية منـذ تكونهم فى زمن الصـادق و الكـاظم عليهمـا السـلام، لم يكن من مسـلكهم نقـل الأحاديث و الاهتمام بضـبطها و إنما كانت غاية اهتمامهم بالجوانب السياسـية و الاجتماعية للإمامة. و لما وفقوا لتشكيل دولتهم فى المغرب و استولوا على مصر و بنوا القاهرة و أسسوا الجـامع الأـزهر، احتاجوا إلى الفقه و الحضارة و القانون فاضـطر عالمهم المبرز آن ذاك القاضـى نعمان إلى تأليف كتاب الـدعائم، و الاعتماد

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۶۵

فيه على مصادر الآخرين، لما لم يكن لسلفهم كتب فى هذا المضمار. و يمكن معرفة بعض مصادره من كتب الإمامية بمقارنته معها أو مع مـا نقـل من رواياتهـا، و منهـا كتاب الجعفريات فإن ما ورد فيه من الاخبار يطابق فى موارد كثيرة متون الأخبار الواردة فى الـدعائم كما تنبه لـذلك المحدث النورى (قدس سره) «۱» و كتاب الجعفريات لإسـماعيل بن موسـى بن جعفر، قال الشـيخ و النجاشى (سكن مصـر و ولـده بهـا و له كتب يرويهـا عن أبيه عن آبائه). و قـد روى الجعفريات إسـماعيل بن موسـى و رواه عنه محمـد بن محمـد ابن الأشـعث و كـان ساكنـا بمصـر أيضـا فهـذا الكتاب كان موجودا فى مصـر مقر الإسـماعيلية آن ذاك. و على أى تقـدير فالمقصود: أن روايات كتاب الدعائم منقولة غالبا عن مصادر الشيعة الإمامية رغم إن مؤلفه ليس منهم، و لذلك كانت أقرب إلى الاعتبار من روايات العامة، لأنها نفس رواياتنا نقلت إلينا بغير طريقنا فتدبر.

الجهة الثانية: فى سنده

، و هو كما علم مما سبق ضعيف من جهتين: من جهة الإرسال و من جهة عدم وثاقة مؤلف الدعائم عندنا.

الجهة الثالثة: فى مفاده

اشارة

، و لاـ إشـكال فيمـا تضـمنه صـدره من عـدم وجوب إعـادة بنـاء الجـدار على صـاحب الـدار إذا لم يكن للجـار حق فيه فإنه على وفق القاعـدة، و إنمـا الاشـكال فيمـا تضـمنه الـذيل من منعه من هـدم جـداره و أمره ببنائه لو هـدمه إضـرارا بجاره، فإنه قـد يقال إن ذلك مخالف للقواعـد و الأصول المسـلمة، لأن الظاهر أن مورد الحديث الجدار الذى يكون مملوكا للشـخص ملكا طلقا من دون أن يكون متعلقا لحق الجار بوجه من الوجوه، و مقتضى القاعدة فى مثل ذلك أن يكون للمالك حق هدمه، و أن لا يجب

(۱) مستدرک الوسائل ۳/ ۳۱۷.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۶۶

عليه إعـادة بنائه على تقـدير هـدمه، و إن كان ذلك سـببا لوقوع الجار فى الحرج و الضـيق من جهـة فقـدان الساتر لبيته، و مجرد كون هـدمه لا لحاجـة عقلائيـة بل بداعى إيقاع الجار فى الضـيق لا يقتضـى منعه من الهدم، و أمره بالبناء على تقدير مخالفته، و عليه فتطبيق قاعدة (لا ضرر و لا ضرار) على مورد الحديث محل اشكال. و لكن

يمكن الجواب عن ذلک بوجهين:

الوجه الأول: أنه لا غرابة فى الحكم بمنع المالک من هدم جداره و أمره بإعادة بنائه لو فعل عقوبة

على مخالفته، إذا لم يكن له فى الهدم غرض عقلائى بل كان غرضه مجرد الإضـرار بجاره، فإن لهذا الحكم نظائر فى الفقه الإسلامى، و منها ما التزم به جمع من الفقهاء منهم الشـيخ فى النهاية و القاضـى و ابن البراج، من أنه إذا أعتق أحد الشركاء نصيبه من العبد قاصدا به الإضـرار بشـريكه، وجب عليه فكه إن كان موسـرا و بطل عتقه إن كان معسـرا، لان قصد القربة انعتق سهمه و سعى العبد فى نصيب الشـريك، و لم يجب على المعتق فكه بل يسـتحب له ذلك، و قد اعتبر فى الجواهر هذا القول أحد القولين القويين فى المسألة «۱». و يدلُّ عليه من الاخبار صـحيح الحلبى عن أبى عبد الله عليه السـلام قال: سألته عن المملوك بين الشركاء فيعتق أحدهم نصيبه؟ فقال إن ذلـك فسـاد على أصـحابه، فلا يسـتطيعون بيعه و لا مؤاجرته و قال يقوم قيمته فيجعل على الـذى أعتقه عقوبـة، و إنما جعل ذلك مما أفسـده. و فى صـحيحة محمد ابن مسـلم قال قلت لأبى عبد الله عليه السـلام: رجل ورث غلاما و له فيه شـركاء فأعتق لوجه الله نصـيبه، فقال إذا أعتق نصيبه مضارة و هو موسر ضمن للورثة،

---

(۱) جواهر الكلام ۳۴/ ۱۵۶ ۱۵۷.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۶۷

و إذا أعتق لوجه الله كـان الغلام قـد أعتق من حصـة من أعتق، و يسـتعملونه على قـدر ما أعتق منه له و لهم، فإن كان نصـفه عمل لهم يومـا و له يومـا، و إن أعتق الشـريك مضـارا و هو معسـر فلاـ عتق له، لأـنه أراد أن يفسـد على القوم فـترجع إلى القوم حصصـهم «۱». فيسـتفاد من هاتين الروايتين و غيرهما أن العتق لو كان مقرونا بقصد الإضـرار بالشـريك، اسـتتبع ذلك التشديد على المعتق أما بإبطال عتقه رأسا أو بتضمينه حصة الشريك. فيمكن الالتزام بنظير ذلك فى المقام أيضا كما التزم به بعض فقهاء العامة بأن يقال: أنه لا يجوز للجـار أن يتصـرف فى ملكه بمـا يكون لمجرد الإضـرار بجاره لا لغرض عقلائى، و لو فعل ذلك أجبر على تـدارك الضـرر الحاصـل عقوبة على عمله. و هذا الحكم يصح أن يكون حكما أوليا على أساس أن من حق المسـلم على المسلم أو الجار على الجار أن لا يضر به متعمدا و إن كان ذلك بالتصـرف فى ملك نفسه، كما يصح أن يكون حكما ولائيا اقتضـته المصـلحة الملزمة التى رآها الامام عليه السلام فى أمثال هذه الموارد.

الوجه الثانى: إنه يمكن أن يفترض أن مورد كلام الامام عليه السلام فى ذيل الحديث هو ما إذا كان الجدار موردا لحق الجار

، و بذلك يتجه النهى عن الهدم و الأمر ببنائه على تقدير المخالفة، كما يتجه تعليل النهى ب (لا ضرر و لا ضرار) لأن فى هدم الجدار حينئذ إضرارا بالجار لاستلزامه سلب حقه. و مبرر هذا الافتراض إن السائل فرض كون الهدم إضرارا بالجار، و هذا

---

(۱) الوسائل ۲۳: ۳۹ و ۴۰ ح ۲۹۰۵۶ و ۲۹۰۵۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۶۸

ظاهر فيما إذا كان للجار حق بالنسبة إلى الجدار لكى يصدق الإضرار به عرفا-، و لا يشمل ما إذا لم يكن له حق فيه و إنما كان هدمه مستلزما لعدم انتفاعه بجدار الغير، و أما قول السائل (لغير حاجة منه إلى هدمه) فلا يدل على عدم كون الجدار متعلقا لحق الغير، بل لعل المراد به إخراج صورة تعارض الضررين، حيث يكون صاحب الجدار محتاجا إلى هدمه لكونه آئلا للسقوط أو موجبا لضيق داره مثلا- مع كونه متعلقا لحق الجار. و هذا الوجه فى توجيه الرواية يظهر من كلام لصاحب الجواهر «۱» فى كتاب الصلح ذكره تأييدا لكلام نقله عن المحقق الكركى فى جامع المقاصد.

۵ حديث قسمة العين المشتركة

«۲»: رواه فى كنز العمال عن جامع عبد الرزاق الصنعانى منقولا بإسناده عن الحجاج بن أرطاة و هو من رجال الصادقين كما فى كتاب الرجال للشيخ (قده) قال أخبرنى أبو جعفر: أن نخلة كانت بين رجلين فاختصما فيها إلى النبى صلى الله عليه و آله، فقال أحدهما: اشققها نصفين بينى و بينه، فقال النبى صلى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام يتقاومان فيها «۳». و الحكم المذكور فى الرواية جار على وفق قاعدة (لا ضرر و لا ضرار) و قد ذكره فقهاؤنا مع تعليله بهذه القاعدة أيضا.

---

(۱) جواهر الكلام ۲۶/ ۲۶۸.

(۲)! هذا الحديث و ما بعده من الأحاديث و إن لم ترد فى كتبنا و إنما وردت فى كتب العامة إلا أنا آثرنا التعرض لها استيفاء لما اطلعنا عليه من القضايا التى ذكر قاعدة لا ضرر و لا ضرار فى مواردها فى كتب علماء الإسلام مضافا إلى بعض الفرائد الأخرى التى ستتضح من خلال البحوث الآتية.

(۳) كنز العمال ۵: ۸۴۳ خ ۱۴۵۳۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۶۹

و قد ورد ما يماثله فى صحيح الغنوى المروى فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام: فى رجل شهد بعيرا مريضا و هو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم، فجاء و اشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد، فقضى إن البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير، فقال لصاحب الدرهمين خذ خمس ما بلغ فأبى قال أريد الرأس و الجلد فقال عليه السلام ليس له ذلك هذا الضرار و قد أعطى حقه إذا أعطى الخمس «۱». و هذه الرواية تماثل رواية الحجاج بن أرطاة إلا إن المذكور فيها مجرد تطبيق كبرى لا ضرر على موردهما من دون ذكرها صريحا، و لعل ذلك لمعلوميتها و اشتهارها فاستغنى الامام عليه السلام عن ذكرها. و قد وقعت صحيحة الغنوى موضعا للبحث و الإشكال فى كلمات جمع من الفقهاء، و أفتى بمضمونها جماعة منهم كالمحقق فى الشرائع و الشهيد الأول فى الدروس، و لعل الأظهر فى معناها أن يكون قوله (أشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد) بمعنى إن الرجل قد اشترك فى البعير بنسبة الخمس و اشترط أن يكون نصيبه بعد النحر فى الرأس و الجلد، و كان هذا الشرط ناظرا إلى صورة استمرار المرض و عدم برء البعير مما لا مناص معه من نحره فلما برئ البعير انتفى موضوع الشرط المذكور فلم يكن يستحق إلا خمس البعير نفسه و ذلك وجه الحكم فى الرواية.

۶ حديث عذق أبى لبابة:

رواه أبو داود فى المراسيل عن واسع بن حبان، قال: كان لأبى لبابة عذق فى حائط رجل فكلمه، فقال إنك تطأ حائطى إلى عذقك فأنا أعطيك مثله فى حائطى، و أخرجه عنى فأبى عليه، فكلم النبى صلى الله عليه و آله

---

(۱) الکافی ۵: ۲۹۳ ح ۴.

فقال یا أبا لبابـة خذ مثل عذقک فحزها إلی مالک و اکفف عن صاحبک ما یکره، فقال ما أنا بفاعل، فقال اذهب فاخرج له مثل عذقه إلی حائطه، ثم اضـرب فوق ذلک بجدار فإنه لا ضرر فی الإسلام و لا ضرار «۱». و هذه القضیة تشبه قضیة سمرة بن جندب مع الرجل الأنصاری.

۷ حدیث جعل الخشبة فی حائط الجار و حد الطریق المسلوک:

أورده عبد الرزاق الصـنعانی فی المصـنف، عن معمر عن جابر، عن عکرمة، عن ابن عباس، قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: (لا ضرر و لا ضـرار) و للرجل أن یجعل خشبة فی حائط جاره و الطریق سبعة أذرع «۲». و رواه أحمد بن حنبل فی مسنده بإسناده عن ابن عبـاس أیضا، و کـذا الطبرانی و البیهقی و ابن ماجـة «۳». و فی سـنن الـدارقطنی حکی الجمـل الثلاـث بطریقه عن ابن عباس، لکن مع تأخیر جملة (لا ضـرر و لا ضرار) عن الجملتین الأخریین «۴». کما روی بإسـناده عن أبی هریرة عن النبی صلی الله علیه و آله، إنه قال: (لا ضرر و لا ضرورة و لا یمنعن أحدکم جاره أن یضع خشبة علی حائطه) «۵».

و لکن ظهور هـذا الحـدیث فی تعـاقب الجمـل الثلاث فی کلام النبی صـلی الله علیه و آله علی نحو یکون قوله (لا ضـرر و لا ضـرار) بمنزلة الکبری الکلیة للحکمین المذکورین فی الجملتین الأخریین غیر واضح، فإن صـیغة الحدیث فی الجمع بین الجمل الثلاث لیست صیغة واضحة فی أن النبی

---

(۱) المراسیل مع الأسانید لأبی داود: ۲۰۷ ح ۲ باب ۷۱ فی الإضرار.

(۲) کنز العمال ۴: ۶۱ ح ۹۵۱۹.

(۳) لاحظ مسند أحمد ۱: ۳۱۳، و سنن ابن ماجة ۲: ۷۸۴، و سنن الدارقطنی ۴: ۲۲۸.

(۴) لاحظ مسند أحمد ۱: ۳۱۳، و سنن ابن ماجة ۲: ۷۸۴، و سنن الدارقطنی ۴: ۲۲۸.

(۵) سنن الدارقطنی ۴: ۸۲۲

صلی الله علیه و آله کان بصدد تطبیق (لا ضـرر و لا ضـرار)، علی مورد جعل الخشبة فی حائط الجار و حد الطریق المسلوک. و الفرق التعبیری بین الصـیغة المسـتعملة فی هذا الحدیث و الصیغة المستعملة فی حدیثی الشفعة و منع فضل الماء شاسع جدا، فإن الوارد فیهما هکـذا قضـی بکذا و کذا و قال (لا ضـرر و لا ضـرار) مما یکون ظاهرا عرفا فی الارتباط بین القضاء و القول و أما فی المقام فلا ظهور للحـدیث فی الارتباط بین قوله (لا ضـرر و لا ضـرار) و قوله (و لا یمنعن أحـدکم. إلـخ). و یظهر من مالک فی الموطأ، و الشافعی فی کتاب الأم فی مقام الرد علی أصـحاب مالک إنهما اعتبرا قوله (لا ضـرر و لا ضـرار) روایـة مسـتقلة و لم یعـداه صـدرا أو ذیلا لحکمه صلی الله علیه و آله بجواز جعل الخشبة فی حائط الجار، و نهیه عن منع الجار عن ذلک. فلاحظ «۱».

۸ حدیث مشارب النخل:

أورده فی کنز العمال عن أبی نعیم عن صـفوان بن سلیم، عن ثعلبة ابن أبی مالک: إن رسول الله صلی الله علیه و آله قال (لا ضرر و لا ضرار) و إن رسول الله صـلی الله علیه و آله: قضی فی مشارب النخل بالسیل الأعلی علی الأسفل حتی یشرب الأعلی و یروی الماء إلی الکفین، ثم یسرح الماء إلی الأسفل و کذلک حتی تنقضی الحوائط و یغنی الماء «۲». و هذا الحدیث لا ظهور له فی الارتباط بین قوله

صلى الله عليه و آله (لا ضرر و لا ضرار) و بين قضائه فى مشارب النخيل، و لا سيما مع تكرار ذكره صلى الله عليه و آله فيه.

---

(۱) موطإ مالك ۲: ۷۴۵، و الأم ۷: ۲۳۰.

(۲) كنز العمال ۳: ۹۱۹ ح ۹۱۶۷.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۷۲

و روى قضاؤه صلى الله عليه و آله فى مشارب النخيل من دون تعقبه أو تقدمه ب (لا ضرر و لا ضرار) فى جملهٔ من مصادر الخاصهٔ و العامهٔ. أما الخاصهٔ فقد ورد فى مصادرهم «۱» عن ثلاثهٔ أشخاص هم:

۱ عقبهٔ بن خالد و أورد حديثه الكلينى و ينقله عنه الشيخ «۲».

۲ غياث بن إبراهيم و قد ورد حديثه بطريقين فى الكافى و نقله الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد و الظاهر أنه أخذه من الكافى أيضا كما رواه الصدوق فى الفقيه بسنده إلى غياث.

۳ حفص بن غياث و هو عامى المذهب و قد أورد حديثه الكلينى بإسناده إليه و رواه عنه الشيخ (قده). و أما العامهٔ فقد روى ذلك جمع منهم فى مصادرهم عن جمع، منهم عبادهٔ بن الصامت «۳». هذا تمام الكلام فى البحث الأول من الفصل الأول فى ذكر القضايا التى تضمنت تطبيق كبرى (لا ضرر و لا ضرار) على مواردها فى كتب الخاصهٔ و العامهٔ، و قد عرفت إنها ثمان قضايا و عمدتها القضايا الثلاث الاولى المرويهٔ فى كتب الإماميهٔ.

البحث الثانى: فى تحقيق لفظ حديث (لا ضرر و لا ضرار)

اشارهٔ

. و يقع الكلام فيه تارهٔ فى زيادهٔ (فى الإسلام) فى آخره، و أخرى فى زيادهٔ (على مؤمن) بدلا عنه، و ثالثهٔ فى ثبوت القسم الثانى من الحديث أى

---

(۱) الوسائل ۲۵: ۴۲۰/ ۳۲۲۶۳.

(۲) مسند أحمد ۵: ۳۲۶، كنز العمال ۳: ۹۰۳ ح ۹۱۱۷.

(۳) الكافى ۵: ۲۷۸ ح ۶، التهذيب ۱۴۰ ح ۶۲.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۷۳

قوله (لا ضرار)، و إنه على تقدير ثبوته هل هو بهذه الصيغهٔ أو بصيغهٔ أخرى مثل (لا إضرار) أو (لا ضرورهٔ)؟ فالكلام فى مقامات

المقام الأول: فى تحقيق زيادهٔ (فى الإسلام) فى آخر الحديث

اشارهٔ

. و يقع البحث عنه تارهٔ من حيث وجود هذه الزيادهٔ فى المصادر الحديثيهٔ و غيرها، و أخرى فى اعتبارها و عدمه فهنا أمران

الأمر الأول: فى تحقيق وجود هذه الزيادهٔ فى المصادر التى تعرضت لذكر حديث (لا ضرر و لا ضرار)

اشارهٔ

. ادعی العلامـهٔ شـیخ الشـریعهٔ (قـده) أن هذه الزیادهٔ غیر ثابتهٔ فی شـیء من کتب العامهٔ و الخاصهٔ عدا النهایهٔ فی غریب الحدیث لابن الأثیر، و لا یـدری إنه من أین جاء بها؟ قال «۱» (قدس سـره): أن الثابت فی روایات العامهٔ هو قوله (لا ضرر و لا ضرار) من غیر تعقیب قوله (فی الإسـلام)، فقـد تفحصت فی کعبهم و تتبعت فی صـحاحهم و مسانیـدهم و غیرها فحصا أکیدا، فلم أجد روایهٔ فی طرقهم إلا عن ابن عباس، و عن عبادهٔ بن الصامت، و کلاهما رویا من غیر هـذه الزیادهٔ، و لا أدری من أین جاء ابن الأثیر فی النهایهٔ بهذه الزیادهٔ، و لیس المقام من مصادیق القاعـدهٔ السابقـهٔ من تقدم الزیادهٔ علی النقیصهٔ و الحکم بوجودها، فإنها فیما إذا ثبتت الزیادهٔ بطریق معتبر لا فی غیره ممـا لم یثبت أو ثبت خلافها أو أرسـلها واحـد أو اثنان، فلا یمکن الاحتجاج بمثل هـذه الزیادهٔ التی لو لم یـدع الجزم بخطئها فغایهٔ ما فیه الإرسال ممن لا یعلم حال مراسیله علی حکم دینی و فرع فقهی. و أضاف (قده): و ناهیک فی المقام أن علامتهم المتبحر الماهر

---

(۱) رسالهٔ لا ضرر: ۷.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۷۴

السیوطی الذی تجاوزت تصانیفه عن خمسمائهٔ، و یعدونه مجدد المائهٔ التاسعهٔ، و قیل إنه ما بلغ أحد درجهٔ الاجتهاد بعد الأئمهٔ الأربعهٔ إلا السیوطی، صنف کتابه (جمع الجوامع) فی الحدیث، و جمع فیه جمیع کتب الحدیث من الصحاح و غیرها کصحیحی البخاری و مسلم، و صحیح الترمذی، و سنن ابن داود، و سنن النسائی، و صحیح ابن ماجهٔ القزوینی، و موطأ مالک، و مسند أحمد بن حنبل، و صحیح ابن خزیمهٔ، و صحیح ابن عوانهٔ، و مستدرک الحاکم، و منتقی ابن الجارود، و صحیح ابن حبان، و صحیح الطبرانی، و سنن سعید بن منصور، و ابن أبی شیبهٔ، و جامع عبد الرزاق، و مسند أبی یعلی، و سنن الدارقطنی، و الصحاح المختارهٔ للضیاء المقدسی، و شعب الایمان للبیهقی، و الکامل لابن عدی، و غیرها من کتب کثیرهٔ لا نطیل بنقلها، و لم ینقل فی هذا الکتاب إلا قوله صلی الله علیه و آله (لا ضرر و لا ضرار) فقط، و ذکر روایهٔ أحمد فی مسنده و ابن ماجهٔ فی صحیحه. ثم قال (قده) (و هذه کتب أحادیث أهل السنهٔ تراها خالیهٔ عن قوله (فی الإسلام)، فمن أین هذه الزیادهٔ حتی نقدمها علی النقیصهٔ، و نستشهد بها علی معنی الحدیث و نستعین بها فی بعض المقاصد و الفروع؟ فما اشتهر فی الکتب و تداولوه فی الاستشهاد بها لیس علی ما ینبغی. و أعجب من الکل ما رأیته فی کلام بعض المعاصرین من دعوی الاستفاضهٔ مع هذا القید، و إسناده إلی المحققین دعوی تواتر هذا الحدیث مع هذه الزیادهٔ انتهی موضع الحاجهٔ من کلامه. و قد تأثر بما ذکره (قده) غیر واحد ممن تأخر عنه و لا سیما فیما ذکره من عدم وجود الزیادهٔ المذکورهٔ فی مصادر العامهٔ غیر النهایهٔ الأثیریهٔ.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۷۵

و یبدو أنه (قدس سره) لم یطلع علی نقل الفقیه «۱» لحدیث (لا ضرر و لا ضرار) مع إضافهٔ فی الإسلام، و إلا لما بالغ فی نفیها. و قد شکک بعض الأعاظم «۲» تأثرا بالنفی البالغ الذی ذکره العلامهٔ شیخ الشریعهٔ (قده) فی أصل وجود هذه الإضافهٔ فی الفقیه: قائلا إنه لم یثبت وجودها فی نقل الفقیه أیضا علی نحو یطمئن به، لاحتمال أن تکون الزیادهٔ من قبل الکاتب، و ذلک لانه قد جاء فی الفقیه بعد ذکر (لا ضرر)، فالإسلام یزید المسلم خیرا و لا یزیده شرا، فمن المحتمل إن الناسخ قد کتب کلمهٔ (فالإسلام) مکررا لغفلته عن کتابتها أولا، کما یقع ذلک کثیرا، ثم تصور بعض من تأخر عنه إن (فالإسلام) الاولی تحریف (فی الإسلام)، فصححه تصحیحا قیاسیا مبدلا للفاء ب (فی)، فتحقق بذلک (لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام)، فکان وجود هذه الزیادهٔ فی الفقیه ولید عملین: تکرار خاطئ أولا، و تصحیح قیاسی للتکرار دون التنبه إلی منشأه ثانیا. هذا غایهٔ ما یمکن أن یقال فی التشکیک فی ثبوت زیادهٔ (فی الإسلام) فی

آخر الحديث. و

فی مجموع ما ذکر ملاحظات:

الملاحظة الاولی: إن ما ذکره العلامة شیخ الشریعة (قده) من حصر راوی حدیث (لا ضرر و لا ضرار) لدی العامة

، فی شخصین ابن عباس، و عبادة بن الصامت، لیس بصحیح، و توضیح الحال: إن هذا الحدیث قد ورد فی کتب العامة علی نحوین: مرسلا و مسندا. أما المرسل فقد ورد فی موطإ مالک «۳»، عن عمرو بن یحیی المازنی،

---

(۱) الفقیه ۴: ۲۴۳ ح ۷۷۷.

(۲) رسالة لا ضرر للإمام الخمینی: ۲۵.

(۳) الموطأ ۲: ۷۴۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۷۶

عن أبیه: إن رسول الله صلی الله علیه و آله قال (لا ضرر و لا ضرار)، و ورد أیضا فی جامع الصنعانی علی ما فی کنز العمال «۱» عن ابن الیمینی، عن الحجاج بن أرطاة، أخبرنی أبو جعفر أن نخلة کانت بین رجلین فاختصما فیها إلی النبی صلی الله علیه و آله فقال أحدهما أشقها نصفین بینی و بینه فقال النبی صلی الله علیه و آله (لا ضرر) وعد هذا الحدیث مرسلا مبنی علی أصول العامة من عد روایات أئمتنا علیهم السلام عن النبی صلی الله علیه و آله من غیر ذکر الوسائط من قسم المراسیل، و إن کانت عندنا من المسانید. و علی أی تقدیر فقد ورد نقل (لا ضرر) مرسلا فی کثیر من الکتب الفقهیة و اللغویة تارة مع الزیادة و أخری بدونها کما سیأتی عرض ذلک إن شاء الله تعالی. و أما المسند فقد نقل عن جملة من الصحابة یبلغ عددهم ثمانیة أو سعة رواة و هم:

۱ ابن عباس. و قد نقل حدیثه فی مصادر: منها: سنن ابن ماجة «۲»: رواه بإسناده عن جابر الجعفی عن عکرمة، عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: (لا ضرر و لا ضرار). و منها: المصنف «۳» لعبد الرزاق الصنعانی رواه عن معمر، عن جابر الجعفی کما تقدم. و منها: مسند أحمد «۴»، رواه عن عبد الرزاق بنفس السند المذکور،

---

(۱) کنز العمال ۵: ۸۴۳ ح ۱۴۵۳۴.

(۲) سنن ابن ماجة ۲: ۷۸۴ ح ۳۴۱.

(۳) کما فی نصب الرایة ۴: ۳۸۴.

(۴) مسند أحمد بن حنبل ۱/ ۳۱۳۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۷۷

و لکن بلفظ (لا ضرر و لا إضرار). و منها: سنن الدارقطنی «۱» رواه بإسناده عن داود بن الحصین عن عکرمة، عن ابن عباس بلفظ (لا ضرر و لا إضرار). و منها: المعجم للطبرانی علی ما فی نصب الرایة «۲» عن ابن أبی شیبة، عن معاویة بن عمرو، عن زائدة، عن سماک عن عکرمة.

۲ أبو سعید الخدری. و قد ورد حدیثه فی مصادر: منها: المستدرک للحاکم «۳»: رواه بإسناده عن عمرو بن یحیی المازنی، عن أبیه، عن أبی سعید الخدری: أن رسول الله صلی الله علیه و آله قال (لا ضرر و لا ضرار من ضار ضاره الله و من شاق شاق الله علیه)، قال الحاکم: (هذا حدیث صحیح الاسناد علی شرط مسلم و لم یخرجاه) و لم یتعقبه الذهبی فی تلخیص المستدرک. و منها: سنن

الدارقطنی «۴» رواه بإسناده عن المازنی، و لکن بلفظ (لا ضرر و لا إضرار). و منها: التمهید فی شرح الموطأ لابن عبد البر علی ما حکی عنه «۵». و منها: سنن البیهقی «۶».

۳ أبو لبابة. نقل حدیثه أبو داود فی المراسیل عن واسع بن حبان عنه علی ما ذکره الزیلعی فی نصب الرایة «۷» و نص الحدیث قال (واسع)

---

(۱) سنن الدارقطنی ۴: ۲۲۸ ح ۸۴.

(۲) نصب الرایة ۴/ ۳۸۴.

(۳) المستدرک علی الصحیحین ۲/ ۵۷.

(۴) سنن الدارقطنی ۴: ۲۲۸ ح ۸۵.

(۵) لاحظ نصب الرایة ۴/ ۲۸۵.

(۶) سنن البیهقی ۶: ۱۵۷.

(۷) نصب الرایة ۴/ ۳۸۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۷۸

کان لأبی لبابة عذق فی حائط رجل فکلمه، فقال إنک تطأ حائطی إلی عذقک، فأنا أعطیک مثله فی حائطی، و أخرجه عنی فأبی علیه فکلم النبی صلی الله علیه و آله فقال یا أبا لبابة خذ مثل عذقک فحزها إلی مالک، و اکفف عن صاحبک ما یکره، فقال ما أنا بفاعل فقال اذهب فأخرج له مثل عذقه إلی حائطه، ثم اضرب فوق ذلک بجدار (فإنه لا ضرر فی الإسلام و لا ضرار).

۴ أبو هریرة. أورد حدیثه الدارقطنی فی سننه «۱» بإسناده عن ابن عطاء، عن أبیه، عن أبی هریرة: أن النبی صلی الله علیه و آله قال (لا ضرر و لا ضرار) و لا یمنعن أحدکم جاره أن یضع خشبة علی حائطه.

۵ ثعلبة بن مالک. أورد حدیثه أبو نعیم علی ما فی کنز العمال «۲» بإسناده عن صفوان بن سلیم، عن ثعلبة: أن رسول الله صلی الله علیه و آله قال (لا ضرر و لا ضرار). و نقله أیضا الطبرانی فی معجمة علی ما حکاه الزیلعی «۳» بسنده إلی صفوان عن ثعلبة.

۶ جابر بن عبد الله. روی حدیثه الطبرانی فی معجمة الأوسط علی ما حکاه الزیلعی فی نصب الرایة «۴»، و الهیثمی فی مجمع الزوائد «۵» بإسناده عن واسع بن حبان، عن جابر بن عبد الله، قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله (لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام).

۷ عائشة. نقل حدیثها الدارقطنی فی سننه «۶» بإسناده عن عمرة،

---

(۱) سنن الدارقطنی ۴: ۲۲۸ ح ۸۶.

(۲) کنز العمال ۳: ۹۱۹ ح ۹۱۶۷.

(۳) نصب الرایة ۴/ ۳۸۶.

(۴) نصب الرایة ۴/ ۳۸۵.

(۵) مجمع الزوائد ۴/ ۱۱۰.

(۶) سنن الدارقطنی ۴: ۲۲۷ ح ۸۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۷۹

عن عائشة عن النبی صلی الله علیه و آله قال (لا ضرر و لا ضرار) و رواه الطبرانی أیضا فی معجمة الأوسط کما فی نصب الرایة و مجمع الزوائد «۱» بطریقین عن نافع بن مالک عن القاسم بن محمد، عن عائشة أحدهما بلفظ (لا ضرر و لا ضرار) و أما الثانی فنقله

الهيثمی بهذا اللفظ أيضا و لكن نقله الزيلعی بلفظ (لا ضرر و لا ضرار).

۸ عبادة بن الصامت. و هو أشـهر رواة الحـديث و قد ورد حديثه فی عدة مصادر: منها: سـنن ابن ماجة بطريقه إلی موسـی بن عقبة بن الوليد بن عبادة، عن جد أبيه عبادة بن الصامت: أن رسول الله صـلی الله عليه و آله قضی أن لا ضرر و لا ضرار «۲». و منها: صحيح أبی عوانـة علی ما فی كنز العمال «۳». و منهـا: المعجم الكبير للطبرانی علی مـا فی كنز العمال أيضا «۴». و منها: سـنن البيهقی «۵». و منها: مسند أحمد بن حنبل «۶». و إذا اعتبرنا الرواية المذكورة فی جامع الصنعانی عن أبی جعفر عليه السلام، مروية عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام باعتبار أن ما ينقله عليه السلام عن النبی صلی الله عليه و آله فإنما ينقله عن آبائه فسوف تكون رواة

---

(۱) نصب الراية ۴: ۲۸۶، و مجمع الزوائد ۴: ۱۱۰، المعجم الأوسط ۲: ۲۳ ح ۱۰۳۷.

(۲) سنن ابن ماجة ۲: ۷۸۴/ ۲۳۴۰.

(۳) كنز العمال ۴: ۵۹ ح ۹۴۹۸.

(۴) كنز العمال ۳/ ۲۰۹ الطبعة القديمة.

(۵) سنن البيهقی ۶: ۱۵۷.

(۶) مسند أحمد بن حنبل ۵: ۳۲۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۸۰

الحـديث تسعة. و بمـا ذكرنـا يتضـح: أولا: إن نقل الحـديث ليس محصورا بالنقل المسـند فی كتبهم، لكی يقال فی بيان عـدم وجود الحـديث مع الزيـادة فيهـا إنه لم يروه إلا ابن عباس و عبادة، و روايتهما لا تتضـمن الزيادة، إذ يمكن ثبوت الزيادة فی المنقول مرسـلا، كما ثبت ذلك فعلا علی ما مر، فلا بـد من نفی ثبوت الحديث مرسـلا و مسـندا مع الزيادة لكی يتم البيان المذكور. و ثانيا: إن الراوی للحديث لا ينحصـر بابن عباس و عبادة بل له رواة كثيرون غيرهما، نعم هما أشـهر من نقل الحديث لورود روايتهما فی جملة وافرة من مصادرهم. و ثالثا: إن مصدر الحديث لا ينحصـر بسنن ابن ماجة و مسند أحمد، بل له مصادر أخری كالموطإ لمالك و المصنف لعبد الرزاق و سـنن الـدارقطنی، و المعجم الكبير، و الأوسط للطبرانی، و المسـتدرك للحاكم، و سـنن البيهقی، و غيرها مما تقدمت الإشارة إلی بعضها.

و الملاحظة الثانية: إن ما ذكره (قده) من عدم معلومية مصدر ابن الأثير فی نقل هذه الزيادة فی النهاية ليس فی محله

، فإن مصـدره فی ذلك واضح من نفس كتابه و هو كتاب (غريب الحديث و القرآن) لأبی عبيد أحمد بن محمد الهروی صاحب أبی منصور الأزهری اللغوی المتوفی سنة ۴۰۱. و توضـيح ذلك: إن ابن الأثير كما صرح فی مقدمة النهاية «۱» قد جمع فی كتابه هذا بين كتاب الهروی، و بين كتاب أبی موسی محمد بن أبی بكر الأصفهانی

---

(۱) النهاية ۳: ۸۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۸۱

المتوفی سنة ۵۸۱، و أضـاف هو علی ذلك ما تيسـر له، و قـد جعل لما أخـذه من كل منهما علامـة، فكانت علامـة الأول (ه) و علامة الثانی (س)، و ما أضافه عليهما جعله مهملا بلا علامة، و كلامه المتضـمن لشرح حديث لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام مقرون بالعلامة الاولی، فيعلم أنه مأخوذ من كتاب أبی عبيد الهروی.

الملاحظة الثالثة: إن حصر مصدر الزيادة بنهاية ابن الأثير [ليس بصحيح]

كما جاء فی كلامه (قده) حيث قال: (و إنما توجد فی نهاية ابن الأثير) ليس بصحيح، لأنها توجد فی جملة من كتب الحديث و الفقه و اللغة و غيرها. أما فی (كتب الحديث) فتوجد فی مصادر العامة فی عدة كتب علم بعضها مما سبق. و فی ضمن ثلاث روايات:

۱ رواية أبی لبابة المروية فی مراسيل أبی داود.

۲ رواية جابر بن عبد الله المروية فی المعجم الأوسط للطبرانی.

۳ رواية أبی جعفر عليه السلام المروية فی المصنف لعبد الرزاق الصنعانی. و أما فی مصادرنا فيوجد الحديث مع الزيادة فی كتابين: أحدهما: الفقيه كما مر نقله عنه. و ثانيهما: عوالی اللآلی لابن أبی جمهور الأحسائی الذی نقل الحديث عن الشهيد الأول (ره) فی بعض مصنفاته عن أبی سعيد الخدری و هو أحد رواة العامة مما يظهر منه أنه نقل الحديث من مصادرهم و لا يبعد أن يكون الصدوق (قده) أيضا قد أخذه من مصادرهم كما أنه ذكر الحديث فی مقام الاحتجاج على العامة، مقرونا بعدة أحاديث أخرى مروية من طرقهم. و أما فی (كتب الفقه) فيوجد فی جملة من كتب فقه العامة

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۸۲

منها: بدائع الصنائع «۱» للكاسانی الحنفی قال فی كلام له (و أما الذی يرجع إلى المولى فيه فهو أن لا يكون من التصرفات الضارة بالمولى عليه لقوله صلى الله عليه و آله (لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام). و منها: المبسوط «۲» للسرخسی الحنفی حيث قال فی كلام له (فإذا كان تقديم الغرباء يضر بأهل المصر قدمهم على منازلهم عملا بقوله صلى الله عليه و آله (لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام). و منها: شرح الخراج «۳» لبعض متأخری الحنفية حيث قال فی كلام له (و الضرر حرام لقوله: لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام). و يوجد فی بعض كتب فقه الزيدية أيضا ككتاب البحر الزخار «۴» حيث قال فی كلام له (و إذا باعه الراهن فباطل لإبطاله حق المرتهن و قد قال صلى الله عليه و آله (لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام). و يوجد فی جملة من كتب الإمامية أيضا كالخلاف للشيخ الطوسی فی كتاب الشفعة «۵»، و التذكرة للعلامة فی خيار الغبن «۶». و أما فی (كتب اللغة): فيوجد فی تهذيب اللغة للأزهری «۷» و غريب الحديث و القرآن لأبی عبيد «۸» و أساس البلاغة للزمخشری «۹» و فی جملة من

---

(۱) بدائع الصنائع ۶: ۲۶۵.

(۲) المبسوط ۱۶/ ۸۱.

(۳) الرتاج ۲/ ۱۲۰.

(۴) البحر الزخار ۵/ ۱۱۹.

(۵) الخلاف ۲: ۱۰۹.

(۶) تذكرة الفقهاء ۱/ ۵۲۲.

(۷) تهذيب اللغة ۱۱/ ۴۵۷.

(۸) كما تقدم عن نهاية الأثر ۳: ۸۱.

(۹) أساس البلاغة ۲۶۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۸۳

القواميس اللغوية المتأخرة كلسان العرب «۱» و غيره. هذا ما اطلعنا عليه من موارد ذكر الحديث مع الإضافة فی كتب الفريقين و لعل المتتبع يجد أكثر من ذلك.

الملاحظة الرابعة: إن ما ذكره بعض الأعاظم «۲» من التشكيك فی وجود زيادة (فی الإسلام) فی الفقيه محل نظر

من وجهين:

الأول: إن مجرد إمكان تخريج زيادة كلمة خطأ على أساس التكرار أو غيره من مناشئ الخطأ فى الكتابة لا يقوم حجة على وقوع الخطأ بالفعل، بل لا بد من قيام شاهد عليه، و لا شاهد فى المقام على ذلك بل بعض الشواهد يقتضـى خلافه، فإن نسخ الكتب الأربعة كانت مقرؤة على المشايـخ من بـدو تأليفها إلى قريب هذه الأعصار و توجد جملة من النسخ المقروة عليهم بأيدينا، فيضـعف مع ذلك ادعاء وقوع التحريف بالزيادة فى مرحلة القراءة و إن سلم إنه يحصل فى الكتابة، مضافا إلى إن الجوامع الحديثية التى نقلت هذا الحديث عن الفقيه إنما نقلته مع تلك الزيادة كالوسائل و غيرها و لم ينقل احتمال ما ذكر من التصحيف عن أحد من محشى الفقيه و شراحه.

الثانى: إن مقتضـى كلام الصـدوق (قـده) فى الاحتجاج بهـذا الحـديث وجود هذه الزيادة، فإنه ذكر هذا الحديث فى سـياق الاحتجاج على العامة فى قولهم إن المسلم لا يرث الكافر فقال «۳»: إن الله عز و جل إنما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم، كما حرم على القاتل عقوبة لقتله، فأما المسلم فلأى جرم و عقوبة يحرم الميراث؟! و كيف صار الإسلام يزيده شرا؟! مع قول النبى صلى الله عليه و آله: الإسلام يزيد و لا ينقص، و مع قوله عليه

---

(۱) لسان العرب ۴/ ۴۸۲.

(۲) الامام الخمينى فى الرسائل: ۲۵.

(۳) من لا يحضره الفقيه ۴: ۲۴۳ ح ۷۷۶ ۷۷۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۸۴

و آله السـلام: (لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام) فالإسلام يزيد المسلم خيرا و لا يزيده شرا، و مع قوله عليه و آله السلام: الإسلام يعلو و لا يعلى عليه. فيلاحظ إن احتجاجه بحديث (لا ضـرر و لا ضـرار) مبنى على إن إسـلام المرء لا يوجب ضـررا عليه، و هذا يتوقف على ثبوت تلك الزيادة لكن مع تفسير الإسـلام بالاعتقاد بالدين، دون نفس الدين و جعل كلمة (فى) للتعليل كما فى قولهم (قتل فلان فى دينه) فيكـون مؤدى الحـديث إنه لاـ ضـرر على المرء بإسـلامه فلـو فرضـنا خلو الحـديث عن الزيـادة فى ذيله لم يمكن الاحتجـاج به للمـدعى المـذكور. فظهر بما ذكرناه إن التشـكيك فى وجود زيادة (فى الإسـلام) فى الفقيه فى غير محله. هذا تمام الكلام فى تحقيق وجود هذه الزيادة فى المصادر الحديثية و غيرها و عدمه.

الأمر الثانى: فى تحقيق اعتبار هذه الزيادة

اشارة

و هل إنها ثابتة فى الخبر على وجه معتبر أم لا؟ وجهان بل قولان و يمكن الاستدلال للوجه الأول من ثبوتها و اعتبارها بوجوه

الوجه الأول: إن حديث لا ضرر و لا ضرار مع هذه الإضافة مروى فى كتب الحديث للفريقين

و مشهور فى ألسنة الفقهاء حتى إنه ذكر بهذا المتن فى كتب اللغة و ذلك مما يوجب الوثوق بثبوت الزيادة و صحتها. و يرد عليه:

أولاـ إنه لم يـذكر مع الزيادة فى كتب أصـحابنا فيما اطلعنا عليه إلا فى مقام الاحتجاج به على العامـة من حيث وروده من طرقهم، فلا يدل على نقله من طرقنا أيضا ليقال إنه مروى من طرق الفريقين فيمكن الوثوق

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۸۵

بصحته. و ثانيا: إن تكرار الخبر مع الزيادة مرسلا من قبل الفقهاء و اللغويين أو المحدثين، مما لا يوجب الوثوق به و إنما الذى يوجب الوثوق به تعدد طرقه و اختلافها ليزداد بذلك احتمال صدوره حتى يصل إلى مرتبة الوثوق و الاطمئنان و هذا ما لم يتحقق فى المقام.

الوجه الثانى: إن هذا الحديث مع الزيادة مروى فى الفقيه بصيغة جزمية

أى إن الصدوق (قده) أسنده إلى المعصوم عليه السلام بصورة الجزم حيث قال: (و مع قوله عليه السلام لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام) و هو مما يستوجب الاعتماد عليه، و إن كان النقل مرسلا فإنه و إن لم تثبت حجية جميع مراسيله (قده) كما ذهب إليه جمع إلا إن ما نسبه إلى المعصوم عليه السلام على سبيل الجزم حجة و معتمد عليه. و هذا الوجه اعتمده السيد الأستاذ (قدس سره) فى بعض دوراته الأصولية «۱» ثم عدل عنه، و رده بأن غاية ما يدل عليه هذا النحو من النقل هو صحة الخبر عند الصدوق، و أما صحته عندنا فلم تثبت لاختلاف المبانى فى حجية الخبر، فإن بعضهم قائل بحجية خصوص خبر العادل مع ما فى معنى العدالة من الاختلاف، حتى قال بعضهم العدالة هى إظهار الشهادتين مع عدم ظهور الفسق، و بعضهم قائل بحجية خبر الثقة، و بعضهم لا يرى جواز العمل إلا بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة العلمية فمع وجود هذا الاختلاف فى حجية الخبر، كيف يكون اعتماد أحد على خبر مستلزما لحجيته عند غيره «۲».

---

(۱) الدراسات: ۳۲۲.

(۲) مصباح الأصول ۲/ ۵۲۰.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۸۶

و يمكن أن يناقش فيما أفاده نقضا و حلا. أما (النقض) فبتوثيقات الرجاليين و تضعيفاتهم فإنه (قدس سره) يعتمدها رغم تأتى هذا الاحتمال فيها أيضا و لا موجب للتفريق بينها و بين ما نحن فيه، إذ لا شاهد على إنهم فى مقام جرح الرواة أو تعديلهم يعتمدون على طريقة خاصة غير ما يعتمدونها فى مقام نسبة القول إلى المعصوم، بل الظاهر إن إثبات المخبر به عندهم فى المقامين على منهج واحد. و ما يقال من كثرة الكتب المؤلفة فى الرجال المتضمنة لاحوال الرواة مما لم يصل إلينا، فيحتمل استناد الرجاليين إليها فى الجرح و التعديل، يأتى نظيره فى كتب الحديث أيضا، بل إن كتب الحديث المؤلفة من زمان الامام الصادق عليه السلام إلى زمن الصدوق مما فقد فى الأعصار المتأخرة أزيد بكثير مما صنف فى الجرح و التعديل. و أما الحل فبما ذكره (قدس سره) فى غير هذا المقام «۱» بناء على مختاره من حجية خبر الثقة و هو إنه إذا لم يعلم إن منشأ الأخبار هل هو الحس أو الحدس، فالقاعدة الأولية و إن كانت تقتضى عدم حجية هذا الاخبار نظرا إلى إن أدلة حجية خبر الثقة لا تشمل الأخبار الحدسية، فإذا احتمل إن الخبر حدسى كانت الشبهة مصداقية و لا يصح التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، إلا إن هناك أصلا ثانويا حاكما على هذه القاعدة و هو أصالة الحس الثابتة ببناء العقلاء فإن سيرتهم قائمة على حجية خبر الثقة فى الحسيات فيما لم يعلم إنه نشأ من الحدس، و على ضوء هذا فيقال فى المقام إن مجرد عدم العلم بمعنى المخبر فى أخباره لا يوجب الحكم بعدم حجية خبره بعد وجود احتمال الحس فى حقه، و لا ريب فى أن احتمال

---

(۱) لاحظ معجم الرجال ۱: ۴۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۸۷

الحس فی خبر الصدوق و لو من جهة نقل کابر عن کابر و ثقة عن ثقة موجود وجدانا فیلزم البناء علی حجیة خبره. هذا و الصحیح فی الجواب عن الوجه المذکور ما أوضحناه فی مبحث حجیة الخبر الواحد. أولا: من أن التحقیق هو حجیة الخبر الموثوق به دون خبر الثقة، و علیه فلا بد من حصول الوثوق عندنا بثبوت المخبر به، و لا یکفی مجرد وثوق المخبر بصحة خبره فی ذلک، إذا لم یستوجب الوثوق لدینا. و ثانیا: إنه لو کان تصحیح الصدوق (قده) للخبر و جزمه به حجة علی ثبوته فلا وجه لتخصیص ذلک بمراسیله التی جاءت بصیغة جزمیة، بل ینبغی القول بحجیة جمیع مراسیله، بل جمیع ما ابتدأ فیه باسم شخص لم یذکر طریقه إلیه فی المشیخة، إذا کان هو و من یروی عنه من الوسائط إن وجدت من الثقات، و الوجه فی ذلک إنه (قدس سره) قد شهد فی مقدمة کتابه بصحة جمیع ما رواه فیه، حیث قال: (و لم أقصد فیه قصد المصنفین فی إیراد جمیع ما رووه بل قصدت إلی إیراد ما أفتی به و أحکم بصحته و أعتقد فیه إنه حجة فیما بینی و بین ربی تقدس ذکره و تعالت قدرته) «۱». و علی ضوء هذا فتفریقه بین الروایات فی التعبیر، حیث یعبر تارة بالروایة، و أخری بالقول، و ثالثة بالسؤال، أو یستعمل صیغة المعلوم تارة، و صیغة المجهول أخری. إلخ لیس إلا ضربا من التفنن فی التعبیر، حذرا من التکرار الممل کما یشهد له اختلاف تعبیره فی مورد رأو واحد ممن إلیه سند فی المشیخة. و بهذا یظهر بطلان کل مبنی یستند إلی التفریق بین هذه التعابیر، کأن یقال «۲» مثلا: إن أسانید المشیخة لا تشمل الروایات التی وردت فی الفقیه

---

(۱) من لا یحضر الفقیه ۱/ ۳.

(۲) مستند العروة الوثقی کتاب الصوم ۲/ ۲۰۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۸۸

بصیغة المجهول أعنی (روی)، أو یقال: إنها لا تشمل ما عبر فیه بصیغة السؤال، لان الأسانید إنما هی إلی روایات الرجال و لیست إلی أسئلتهم، أو غیر ذلک مضافا إلی بطلان أمثال هذه التفاصیل بوجوه أخری تعرضنا لها فی محل آخر.

و ثالثا: إن هذا الحدیث أی لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام قد أورده الصدوق کما ذکرنا سابقا و سیأتی تفصیله إن شاء الله تعالی فی مقام الاحتجاج علی العامة، و ذکر الحدیث فی هذا السیاق لا یعنی الاعتراف بصحته و لو کان التعبیر بظاهره جزمیا، لأنه حینئذ فی قوة أن یقول (مع قول النبی صلی الله علیه و آله فیما رویتموه.) و علی ذلک فلا یمکن تصحیح هذا الحدیث و إن قلنا بصحة مراسیله المسندة إلی المعصوم علیه السلام بصیغة جزمیة فی سائر الموارد. و بذلک کله یظهر عدم تمامیة الوجه المذکور.

الوجه الثالث: أن یقال: إن هذا الخبر مع هذه الزیادة و إن کان ضعیفا سندا إلا أنه منجبر ضعفه بعمل الأصحاب به

و اعتمادهم علیه، کالصدوق فی الفقیه و الشیخ فی الخلاف و العلامة فی التذکرة و غیرهم. و یمکن أن یناقش فیه بعد تسلیم الکبری. أولا- بأن هذا المقدار لا یکفی فی جبر الخبر الضعیف، فإن الجبر عند القائل به إنما یتم فی موارد عمل المشهور به لا بمجرد عمل البعض کما هو الحال فی المقام.

و ثانیا: إنه لم یظهر اعتماد هذا البعض أیضا علی حدیث (لا- ضرر و لا ضرار فی الإسلام)، لأن ما یستدل به علماؤنا فی المسائل الخلافیة من الروایات المرویة بطرق العامة، لیس من باب الاعتماد علیها و إنما هو من باب الاحتجاج علی الخصم بما یعترف بحجیته، و نقل الروایة فی الخلاف

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۸۹

و التذکرة إنما هو من هذا القبیل. بل الأمر کذلک فی نقل الفقیه أیضا لأن هذا الکتاب و إن لم یکن قد وضعه شیخنا الصدوق (قده) للمحاجة مع العامة فی الفروع، إلا أنه قد تعرض لرد کلامهم فی عدة مسائل خلافیة، و قد کان منهجه فی هذه المسائل نقل أخبار

العامة التى تؤيد رأى الإمامية و تقوم حجة عليهم. و كانت من تلكم المسائل مسألة إرث المسلم من الكافر، و هى التى ذكر فيها حديث (لا ضرر و لا ضرار مع زيادة فى الإسلام) فقد ذهب أكثر العامة إلى أن المسلم لا يرث الكافر، و ذهب الإمامية إلى أنه يرثه، و لكن الكافر لا يرث من المسلم و قد وافقهم فى ذلك جمع من العامة أيضا، و نسبوا ذلك إلى معاذ، و معاوية، و محمد بن الحنفية، و على بن الحسين، و مسروق، و عبد الله بن معقل، و الشعبى، و النخعى، و يحيى بن معمر، و إسحاق، و هو رواية عن عمر «۱»، و ذكر الشوكانى فى نيل الأوطار فى شرح قوله صلى الله عليه و آله (لا يتوارث أهل ملتين) إنه لا يرث أهل ملة كفرية، من أهل ملة كفرية أخرى، و به قال الأوزاعى و مالك و أحمد و الهادوية، و حمله الجمهور على أن إحدى الملتين هى الإسلام و الأخرى هى الكفر و لا يخفى بعد ذلك «۲». و نحن ننقل فيما يلى عبارة الصدوق فى هذه المسألة مع تعقيبها بشىء من الشرح لكى يتضح ما ذكرناه قال «۳» (قده): (باب ميراث أهل الملل: لا- يتوارث أهل ملتين و المسلم يرث الكافر و الكافر لا يرث المسلم) و يلاحظ إن تعقيب الجملة الأولى التى هى موضع استدلال العامة بالجملة الثانية، بيان

(۱) المغنى ۷: ۱۶۷.

(۲) نيل الأوطار ۶: ۱۹۴.

(۳) الفقيه ۴: ۲۴۴/ ۷۸۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۹۰

للجواب عن هذا الاستدلال بأن المراد هو نفى التوارث من الطرفين متخذا ذلك من بعض الاخبار التى نقلها بعد ذلك، و هو خبر عبد الرحمن بن أعين عن أبى عبد الله عليه السلام قال لا يتوارث أهل ملتين نحن نرثهم و لا يرثونا، و نفى التوارث لا يستلزم نفى الإرث من أحد الطرفين للاخر. ثم قال (قده) (و ذلك إن أصل الحكم فى أموال المشركين أنها فى للمسلمين و إن المسلمين أحق بها من المشركين) «۱» و المقصود بهذه العبارة بيان أن رجوع أموالهم إلى المسلمين أمر على وفق القاعدة، إلا أن الذمة منعت عن استحلال أموالهم من قبل المسلمين، و هذا نوع استحسان ذكره احتجاجا على العامة. ثم قال (ره) (و إن الله عز و جل إنما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم، كما حرم على القاتل عقوبة لقتله) «۲» و هذا من قبيل استنباط العلة للحكم بملاحظة ما يشترك معه فى ذلك لمنع تعميمه لميراث المسلم من الكافر و هو من قبيل القياس. ثم قال (قده) (فأما المسلم فلأى جرم و عقوبة يحرم الميراث) و هذا أيضا مبنى على استنباط أن موانع الإرث إنما هى من قبيل العقاب على فعل قبيح لا محالة كالقتل و الكفر، فلا معنى لحرمان المسلم من الميراث، و هذا نوع من الاجتهاد بالرأى أيضا ذكر احتجاجا على العامة. ثم ذكر (قده) (و كيف صار الإسلام يزيده شرا) و هذا الاستبعاد إذا كان استبعادا للموضوع فى نفسه كما يظهر من لحنه بغض النظر عن توجيهه بملاحظة الأخبار التى نقلها بعد ذلك فهو أيضا نوع من الاجتهاد بالرأى. ثم قال (ره) مع قول النبى صلى الله عليه و آله (الإسلام يزيد و لا ينقص) و هذا أحد أدلة من قال بقولنا من العامة و هو جزء من رواية أبى الأسود

(۱) الفقيه ۴: ۲۴۳.

(۲) الفقيه ۴: ۲۴۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۹۱

التى نقلها (قده) بعد ذلك، و هى مروية فى كثير من كتبهم كما سيجىء، و قد أجاب عنه ابن حجر فى فتح البارى بأنه محمول على أنه يفضل عن غيره من الأديان و لا تعلق له بالإرث. ثم ذكر (قده) و مع قوله (لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام) و قد مضى تخريج هذا الحديث بهذا اللفظ من مصادرهم. و يلاحظ أيضا إنه لم يحتج بهذا الحديث على مذهب الإمامية فى هذه المسألة السيد المرتضى فى

الانتصار، و الشیخ الطوسی فی الخلاف، و لعل منشؤه أن مبنی الاستدلال به هنا علی حمل کلمة (الإسلام) علی الاعتقاد بالدین، و جعل کلمة (فی) للتعلیل لیکون المعنی (لا ضرر و لا ضرار علی المرء بإسلامه) و هذا مخالف لظاهر الحدیث من کون الإسلام بمعنی الدین و کون (فی) للظرفیة کما سیجیء توضیحه إن شاء الله تعالی. ثم ذکره (قده) (فالإسلام یزید المسلم خیرا و لا یزیده شرا) و هذا استنتاج من الخبرین فهو من کلام الصدوق نفسه و لیس فی الروایات کما ظنه صاحب الوسائل (ره). ثم قال (قده) (و مع قوله علیه السلام الإسلام یعلو و لا یعلی علیه)، و هذا الحدیث مروی أیضا من طرق العامة رواه البخاری فی صحیحه «۱» و قد استدل به فی نیل الأوطار «۲» علی هذا القول. ثم ذکر (ره) (و الکفار بمنزلة الموتی لا یحجبون و لا یرثون) و هذا تقریب للموضوع. ثم قال (قده) (و روی عن أبی الأسود الدؤلی أن معاذ بن جبل کان بالیمن فاجتمعوا إلیه، و قالوا: یهودی مات و ترک أخا مسلما، فقال معاذ

---

(۱) صحیح البخاری ۲: ۱۷ (فیه عن ابن عباس و بإسقاط قوله علیه عن آخره).

(۲) نیل الأوطار ۶: ۱۹۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۹۲

سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله یقول الإسلام یزید و لا ینقص، فورث المسلم من أخیه الیهودی) و هذه الروایة مذکورة فی مسند أحمد «۱»، و المستدرک للحاکم «۲»، و نقلت عن سنن أبی داود و البیهقی «۳»، و قد أوردها السید المرتضی فی الانتصار «۴»، و قال (علی أن هذه الاخبار معارضة بما یرویه مخالفونا و قال: حدثنی أبو الأسود الدؤلی: أن رجلا حدثه أن معاذا قال سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله یقول (الإسلام یزید و لا ینقص فورث المسلم)، و منه یظهر أن نقل أبی الأسود عن معاذ مرسل، و لا إشکال فی أن الصدوق (قده) إنما نقل هذا الحدیث من مصادر العامة، أو من کتب بعض قدمائنا ممن ألف فی الرد علیهم کالفضل بن شاذان و غیره. فظهر مما تقدم إن الصدوق (قده) إنما نقل حدیث (لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام) من کتب العامة و أورده احتجاجا به علیهم، و ذلک لقرینتین: الأول: إنه نقل هذا الخبر فی مقام الاحتجاج علی العامة فی مسألة خلافیة بیننا و بینهم. الثانیة: إن سائر الروایات التی نقلها فی هذا المقطع من کلامه، إنما نقلها عن العامة و لا توجد فی شیء من کتبنا، بل إن سائر الأدلة التی ذکرها إنما هی من قبیل الاجتهاد بالرأی من القیاس و الاستحسان و نحوهما مما لا حجیة له لدی الإمامیة، و قد استعملها فی مقام الإلزام، فهذا یکشف عن أن منهجه الاستدلالی فی هذا الموضع، إنما کان علی البحث مع العامة وفق مبادئهم و أسسهم، و لا ینفع فی هذا السیاق ذکر خبر مروی من طرق

---

(۱) مسند أحمد بن حنبل ۵/ ۲۳۰.

(۲) المستدرک علی الصحیحین ۴: ۳۴۵.

(۳) سنن أبی داود ۳: ۱۲۶/ ۲۹۱۳.

(۴) الانتصار: ۳۰۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۹۳

الإمامیة، کما هو واضح. فیها تین القرینتین یحصل الوثوق بأن الصدوق (قده) قد أورد خبر (لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام) من طرق العامة و إنما احتج به علیهم فی مسألة خلافیة، کما فعل من بعده کالشیخ الطوسی فی الخلاف و العلامة فی التذکرة. و بذلک یظهر عدم تمامیة دعوی انجبار الحدیث مع الزیادة بعمل الأصحاب، فلا دلیل علی ثبوت هذه الزیادة و اعتبارها.

المقام الثانی: فی تضیق زیادة (علی المؤمن) فی آخر الحدیث

اشارة

، إن هذه الزيادة قد وردت فى رواية ابن مسكان، عن زرارة فى قضية سمرة، لكنها لم ترد فى معتبرة ابن بكير، عن زرارة، التى نقلت نفس القضية، كما لم ترد فى سائر موارد نقل الحديث، من طرق الخاصة و العامة، فهل تثبت هذه الزيادة فى الحديث برواية ابن مسكان، كما ذهب إليه العلامة شيخ الشريعة «۱» و غيره أم لا؟ كما اختاره المحقق النائينى «۲» و آخرون؟ و القول بثبوت هذه الزيادة يتوقف على الالتزام بأمرين:

الأول: حجية رواية ابن مسكان فى نفسها.

الثانى: تقديمها بعد حجيتها على ما لا يتضمن تلك الزيادة.

أما الأمر الأول: فيشكل الالتزام به من جهة إن الرواية مرسلة

اشارة

، و لا سيما أن مرسلها البرقى الذى طعن عليه بالرواية عن الضعفاء، و لكن مع ذلك فقد يقال بحجيتها لأحد وجهين:

الوجه الأول: وجود الرواية فى الكافى فلا يضرها الإرسال بعد ذلك

، و ذكر هذا المحقق النائينى (قدس سره) «۳» و قد حكى عنه أنه قال (إن الخدشة

---

(۱) رسالة لا ضرر ۱۵.

(۲) رسالة لا ضرر تقريرات المحقق النائينى: ۱۹.

(۳) رسالة لا ضرر تقريرات المحقق النائينى: ۱۹.

فى إسناد روايات الكافى من حرفة العاجز) «۱»، و يبدو أن العلامة شيخ الشريعة أيضا اعتمد على هذا الوجه، و لعل تأثره بالوجوه التى ذكرها المحدث النورى فى خاتمة المستدرك فى تصحيح أحاديث الكافى. و لكن تلك الوجوه ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها كما أوضحنا ذلك فى بعض أبحاثنا الرجالية.

الوجه الثانى: أن يقال إن أصل هذه القضية التى ذكرت فى رواية ابن مسكان عن زرارة قد ثبتت أيضا برواية ابن بكير

، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام، و برواية أبى عبيدة عنه عليه السلام أيضا، فمطابقة رواية ابن مسكان فى أصل القضية لتلك الروايتين مما يوجب الوثوق بصدورها. و يرد عليه: أولا: إنه إذا كان مبنى الاعتماد على رواية ابن مسكان توافقها فى المضمون مع روايتى ابن بكير و أبى عبيدة، فاللازم الاقتصار فى ذلك على موارد الاتفاق فيما بينها، و لا يمكن التعدى عنها إلى موارد الاختلاف، فإن قضية سمرة بنقل ابن بكير عن زرارة لم تتضمن زيادة (على مؤمن) و إن تضمنت أصل حديث (لا ضرر و لا ضرار) كما أنها بنقل أبى عبيدة لم تتضمن أصل الحديث، فكيف يمكن الالتزام باعتبار رواية ابن مسكان فى مورد الاختلاف بينها و بين تلك الروايتين

بسبب التوافق بينها فى أصل القضية؟! و ثانيا: إن رواية ابن بكير غير متضمنة لهذه الزيادة، و لا يمكن توجيه عدم تضمنها لها بأنه من باب الاختصار مع أنه حذف لما يخل بالمعنى حذفه لان الاختصار فى مثل ذلك لا يوافق أصول الاختصار المعمولة فى باب الروايات كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى، و على هذا فالقول

---

(۱) معجم الرجال ۱: ۸۷.

باعتبار رواية ابن مسكان فى هذا الموضع، مع منافاتها مع مصدر اعتبارها، و هو خبر ابن بكير مما لا محصل له، لان مرجعه إلى أنه إذا كان هناك خبران متعارضان يشتركان فى جزء من مضمونهما، و كان أحدهما حجة فى نفسه دون الأخر، فإن الثانى يكون حجة فى جميع مضمونه بملاحظة اشتراكه مع الأول فى جزء من مضمونه، ثم يتعارضان فى نقطة الاختلاف بينهما، و ربما يتقدم الثانى على الأول الذى اكتسب منه الحجية ببعض الوجوه و الاعتبارات،! و هذا أمر لا ريب فى بطلانه. فتحصل مما تقدم إن رواية ابن مسكان لم يثبت اعتبارها فى نفسها لتكون حجة على ثبوت زيادة (على مؤمن) فى آخر الحديث.

و أما الأمر الثانى: و هو تقديم هذه الرواية المتضمنة للزيادة على تقدير حجيتها على ما لا يتضمن الزيادة

اشارة

و هى رواية ابن بكير، فربما يحتج له: بأن مقتضى الأصل فى دوران الأمر بين الزيادة و النقيصة هو البناء على الزائد و الأخذ به و اعتبار الخلل فى مورد النقص. و تحقيق الكلام فى ذلك يستدعى البحث فى مقامين: المقام الأول: فى ثبوت الأصل المذكور و هو بحث مهم جدا، لانه يتضمن مسألة سيالة كثيرة الدوران فى الفقه. و المقام الثانى: فيما يقتضيه الموقف على تقدير عدم ثبوت هذا الأصل.

أما المقام الأول: فيلاحظ أن مقتضى القاعدة الأولية هو أعمال قواعد المتعارضين

اشارة

من الترجيح أو التساقط، لان الدليلين هنا من قبيل المتعارضين بالنسبة إلى كيفية النقل فيجرى فيهما القواعد العامة فى باب التعارض و هى تقتضى ملاحظة المزايا فى الجانبين فإن اقتضت رجحان أحدهما أو أوجبت الوثوق به على القولين فى باب التعارض من كفاية الرجحان فى الترجيح أو

اعتبار الوثوق كما هو المختار أخذ بالجانب الراجح سواء كان هو الزيادة أو النقيصة و إلا تساقط الدليلان و لم يمكن الاعتماد على أى منهما. هذا بحسب الأصل الاولى. و

أما الأصل الثانوى المقتضى لتقديم جانب الزيادة على جانب النقيصة

اشارة

كقاعدة عامة فى موارد دوران الأمر بينهما ففى حقيقته احتمالان

الاحتمال الأول: أن يكون صغرى و تطبيقا للقاعدة العامة للترجيح الصدوری

لا أصلا موضعيا يرجح جانب الزيادة مستقلا عن تلك القاعدة و ذلك بأن يكون المقصود به التعبير عن وجود مزية نوعية قائمة فی طرف الزيادة دائما أو غالبا بحيث توجب أقربية الزيادة إلی الصدور من النقيصة، فی فرض عدم رجحان طرف النقيصة فی القيمة الاحتمالية للصدور، و إلا لم يرجح جانب الزيادة و لم يؤخذ بها. و بناء علی تفسير القاعدة المذكورة بهذا الاحتمال فيمكن الاستدلال عليها بوجهين.

الوجه الأول: أن يقال إن احتمال الغفلة فی جانب الزيادة أبعد من احتمالها فی جانب النقيصة فيلزم الأخذ به، و لعل وجه الابعدية أن الغفلة بمعنی الذهول إنما تتناسب بحسب طبيعتها لان تكون سببا لترك شیء ثابت لا لإثبات شیء غير واقع كما هو مشاهد وجدانا. و يرد عليه:

أولا: بأن الأمر لا يدور بين الغفلتين، ليرجح احتمال عدم الغفلة فی جانب الزيادة علی احتمال عدم الغفلة فی جانب النقيصة، فإن لكل من الزيادة و النقيصة مناشئ أخری غير ذلك، فقد تتحقق الزيادة لأجل النقل بالمعنی علی أساس أن الراوی يستفيد قيدا للكلام من القرائن المحتفة به حسب فهمه فيتبعه و لا يثبته غيره لانه لم يستفده منها، و قد تتحقق النقيصة

من جهة الاختصار فی النقل، أو تصور كون القيد توضيحيا لا احترازيا مثلا، فلا بد من ملاحظة مجموع الاحتمالات و درجة كل احتمال بحد ذاته ثم الحكم علی ضوء ذلك.

و ثانيا: بأنه لو فرض دوران الأمر بين الغفلتين فإن أبعدية الغفلة فی جانب الزيادة لا تقتضی إلا أرجحية احتمال الغفلة فی جانب النقيصة بمعنی الظن بوقوعها و لكن قد حقق فی محله إنه لا يكفی الرجحان بمعنی الظن فی تقديم أحد المتعارضين علی الأخر، لعدم الدليل علی حجية الظن بالصدور لا تعبدا و لا عقلا، بل العبرة فی ذلك بالوثوق بأحد الطرفين، بنحو يوجب انصراف الريبة الحاصلة من العلم الإجمالی بخطإ أحدهما إلی الطرف الأخر دون هذا الطرف.

الوجه الثانی: أن يقال: إن الزيادة ليس لها تفسير علی تقدير صدق الراوی إلا الغفلة فينفی هذا الاحتمال بأصالة عدم الغفلة، و أما النقيصة فيمكن تفسيرها بوجوه آخر، من قبيل الاختصار فی النقل أو توهم تساوی وجود الزيادة و عدمها فی المعنی و غير ذلك، و من هنا يرجح احتمال وقوع النقيصة فی الناقص و يبنی علی ثبوت الزيادة. و يرد عليه:

أولا: أن سبب الزيادة كما تقدم لا ينحصر بالغفلة، بل قد تكون الزيادة من جهة النقل بالمعنی بعد فهم الزائد من لحن الكلام و مناسبات الحكم و الموضوع، أو بلحاظ ما اعتقده الراوی من القرائن المقامية المحتفة بالكلام أو لغير ذلك، فالنسبة بين مناشئ الزيادة و النقيصة ليست عموما و خصوصا مطلقا بأن تكون مناشئ الزيادة مناشئ للنقيصة أيضا و لا عكس كما ذكره بعض الأعاظم «۱».

---

(۱) الامام الخمينی (قده) فی الرسائل ۲۶ ۲۷ نحوه.

و ثانيا: إنه لا عبرة بمجرد زيادة المحتملات فی أحد الجانبين بالنسبة إلی الجانب الأخر، بل لا بد من ملاحظة درجة الاحتمال فی كل واحد منهما علی ضوء جهات أخری من قبيل وحدة الراوی و تعدده أو قرب الاسناد و بعده، أو أوثقية رواة أحد النقلين بالنسبة إلی رواة الأخر و هكذا، فمجرد زيادة المحتملات فی جانب النقيصة لا يوجب أرجحية احتمال وقوعها فی مقابل احتمال وقوع الزيادة.

و ثالثا: لو سلمنا أرجحية احتمال وقوع النقيصة من احتمال وقوع الزيادة إلا أنه لا يستوجب الأخذ به لعدم حجية الظن فی هذا الباب كما تقدم آنفا.

الاحتمال الثانی: فی تفسیر الأصل المذکور: أن یکون أصلا موضعیا یرجح جانب الزیادة علی النقیصة من جهة الصدور

مستقلا عن القاعدة العامة للترجیح بمعنی لزوم الأخذ بالزیادة و البناء علی صحتها بغض النظر عن تکافؤ الاحتمالین أو أرجحیة جانب الزیادة أو أرجحیة جانب النقیصة ما لم تصل إلی درجة الاطمئنان و الوثوق، و إلا کان العمل بالخبر الموثوق به دون الأخر و إن کان متضمنا للزیادة أو النقیصة. و قد یستظهر هذا الاحتمال من کلام العلامة شیخ الشریعة (قده) حیث قال «۱» بعد نقل اختلاف الروایات فی هذه الزیادة: و بناء علی القاعدة المطردة المسلمة إن الزیادة إذا ثبتت فی طریق قدمت علی النقیصة، و حکم بوجودها فی الواقع و سقوطها عن روایة من روی بدونها، و إن السقوط إنما وقع نسیانا أو اختصارا أو توهما بأنه لا فرق بین وجودها و عدمها إلا التأکید، أو غیر ذلک من وجوه ما یعتذر به للنقص فی قضیة شخصیة ثبتت فی طریق آخر مع

---

(۱) رسالة لا ضرر ۱۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۹۹

الزیادة، فینتج ما ذکر أن الثابت فی قضیة سمرة هو قوله- (لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن) لا هما مجردین. انتهی. و لکن یرد علیه علی تقدیر تمامیة الاستظهار المذکور-: إلا: أنه لم یثبت هناک أصل عقلائی فی خصوص المقام یقتضی البناء علی صحة الزیادة، و إنما العبرة عند العقلاء بقیام القرائن الموجبة للوثوق بأحد الطرفین، کما فی سائر الموارد الأخری، فمتی حصل الوثوق بأحدهما بعد تجمیع القرائن فی کل واحد منهما بنوا علیه، سواء أ کان هو ثبوت الزیادة أو عدم ثبوتها، و إلا تساقطا معا، و دعوی اطراد تقدیم الزیادة فی تعارض الطرق ممنوعة جدا، فهل تری أن أحدا إذا کان فی مقام استلام ألف دینار من غیره، فأمر اثنین بعد المبلغ فعده أحدهما ألفا، و الآخر ألفا و خمسة و عشرین، فهل تراه یقدم قول الأول بالبناء علی أصالة ثبوت الزیادة و یرجع خمسة و عشرین دینارا إلی صاحب المال؟! و ثانیا: إن ما ذکره (قدس سره) من کون ذلک مسلما عند الکل فی غیر محله، بل وقع الاختلاف فیه بین العامة و الخاصة، و نقتصر علی الإشارة إلی آراء بعضهم، فالمحقق النائینی (قدس سره) مثلا یری أن مبنی الأصل المذکور هو أبعدیة احتمال الغفلة بالنسبة إلی الزیادة عن احتمالها بالنسبة إلی النقیصة، و هذه الابعدیة لا تتم فیما لو کان الراوی للزائد واحدا و للناقص متعددا «۱»، فهذا یدل علی أنه (قده) لا یری البناء علی الزیادة أصلا برأسه، بل یراه مبنیا علی محاسبة الاحتمالات و اختلاف درجتها فی الجانبین. و الزیلعی من محدثی العامة ذکر فی کلام له فی نصب الرایة «۲» ما نصه

---

(۱) لاحظ رسالة لا ضرر تقریرات المحقق النائینی: ۱۹۲

(۲) نصب الرایة ۱/ ۳۳۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۰۰

(إن قیل إن الزیادة من الثقة مقبولة، قلنا لیس ذلک مجمعا علیه بل فیه خلاف مشهور، فمن الناس من یقبل زیادة الثقة مطلقا، و منهم من لا یقبلها و الصحیح هو التفصیل: و هو أنها تقبل فی موضع دون موضع فتقبل إذا کان الراوی الذی رواها ثقة حافظا ثبتا، و الذی لم یذکرها مثله أو دونه فی الوثاقة و تقبل فی موضع آخر بقرائن تحفها و من حکم حکما عاما فقد غلط). و هکذا اتضح مما تقدم أنه لا وجه لترجیح جانب الزیادة علی جانب النقیصة علی أساس قاعدة عامة تقتضی ذلک، سواء کانت تطبیقا للقاعدة العامة للترجیح الصدوری أو أصلا مستقلا برأسه، و علی ضوء ذلک فلا یمکن إثبات زیادة (علی مؤمن) فی الحدیث استنادا إلی هذا الأصل. هذا تمام الکلام فی المقام الأول.

و أما المقام الثانی: و هو فیما یقتضیه الموقف بعد عدم تمامیة الأصل المذکور، ففیه وجهان:

الوجه الأول: أن یرجح ثبوت الزیادة فی هذه الحالة أیضا

بتقریب: أن من لاحظ روایة ابن مسکان المتضمنة لزیادة (علی مؤمن)، و قارن بینها و بین روایتی ابن بکیر و أبی عبیدة یجد أن سیاقها قائم علی التفصیل و ذکر خصوصیات ما دار بین الرجل الأنصاری و بین سمرة، ثم ما دار بینهما و بین رسول الله صلی الله علیه و آله، بینما الروایتان الأخریان لیس سیاقهما فی ذکر تمام الخصوصیات، فروایة ابن مسکان لیست فی مستوی الروایتین إجمالا و تفصیلا حتی یتوقع تضمنهما لما تضمنته، لیکون عدم تضمنهما لشیء جاء فیها موجبا للتشکیک فی ثبوته، بل إنها تمثل الصورة التفصیلیة للقضیة بینما هما یتضمنان الصورة الإجمالیة لها فعدم ذکر کلمة (علی مؤمن) فیهما لعدم کونهما فی هذا السیاق. و یرد علیه: أن للاختصار أصولا و قواعد لا تأتی فی جمیع الموارد،

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۰۱

فربما یصح الاختصار و یکون مناسبا فی مورد لخلو التفصیل عن أی فائدة مهمة، و لا یکون کذلک فی مورد آخر، و المقام من هذا القبیل فإن الاختصار فی نقل التفاصیل الدائرة فی القضیة مما لیس لها أثر فقهی لا یقارن بالاختصار فی نقل کلام النبی صلی الله علیه و آله الذی هو فی مقام إلقاء کبری کلیة بحذف بعض کلماته، فالإجمال من الجهة الأولی موافق لأصول الاختصار، بخلافه من الجهة الثانیة فلا یمکن قیاس الثانی بالأول.

الوجه الثانی: أن یرجح عدم ثبوت الزیادة

اشارة

، و یخرج ورودها فی روایة ابن مسکان علی أنها کانت إضافة من الراوی لفهمه من مناسبات الحکم و الموضوع کما ذکره المحقق النائینی (قده) و ذلک بتصور أن المنع من الإضرار بالغیر یمثل رحمة بالنسبة إلیه، و لا یناسب شمول ذلک للکافر الذی أمرنا بالشدة معه کما فی قوله تعالی (أَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ) «۱»، فلا محالة تختص کبری لا ضرر و لا ضرار بالمؤمن فیزاد لفظ (علی مؤمن). و هذا الوجه هو الأقرب فی النظر لرجحان روایة ابن بکیر، الخالیة عن الزیادة المذکورة من عدة جهات یمکن بملاحظة مجموعها ترجیح الوجه المزبور

و هذه الجهات هی:

الأولی: قرب الاسناد فی روایة ابن بکیر

، فإن بین الکلینی و بین الامام علیه السلام فی روایة ابن بکیر، عن زرارة خمس وسائط و بینه و بین الإمام فی روایة ابن مسکان ست وسائط و معلوم أنه کلما قل عدد الوسائط یقل معه احتمال مخالفة النقل للواقع، لان احتمال المخالفة یجیء فی کل واحد من الرواة فیقل بطبیعة الحال فیما کان أقرب إسنادا إلی الامام علیه السلام.

الثانیة: تعدد الرواة فی روایة ابن بکیر دون روایة ابن مسکان

، فإن

(۱) سورة الفتح ۴۸/ ۲۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۰۲

الرواة عن عبد الله بن بكير فى كل طبقة لا تقل عن رجلين، بملاحظة ضم طريق الصدوق فى المشيخة إلى طريق الكلينى، و أما فى رواية ابن مسكان فالراوى فى كل طبقة رجل واحد فقط. هذا مضافا إلى إن كتاب (عبد الله بن بكير) كان كثير الرواة كما ذكر ذلك النجاشى، و أما كتاب (عبد الله بن مسكان) فلم يذكر ذلك بشأنه، فلو استظهرنا أن مصدر الكلينى أو الصدوق فيما روياه عن عبد الله بن بكير نفس كتابه، فلا تقاس حينئذ روايته برواية ابن مسكان، من حيث الاعتبار. و لكن لا سبيل إلى هذا الاستظهار بالنسبة إلى نقل الكلينى كما هو واضح، و قد يقال بثبوته بالنسبة إلى نقل الصدوق لأنه ابتدأ باسم ابن بكير و له طريق إليه فى المشيخة، فيعلم بذلك أنه أخذ رواياته من كتابه، و لكن هذا ليس بصحيح كما تقدمت الإشارة إليه لأن الصدوق (قده) لم يتقيد فى الفقيه بالابتداء باسم صاحب الكتاب الذى أخذ الحديث من كتابه بل يبتدأ باسم غيره كثيرا، فمجرد الابتداء باسم شخص و إن كان له سند إليه فى المشيخة، أو كان كتابه مشهورا لا يقتضى كون مصدره فى النقل عنه نفس كتابه.

الثالثة: إن رواة الحديث فى سند الصدوق إلى ابن بكير أعظم شأنا

و أجل قدرا من رواته فى سند الكلينى إلى ابن مسكان، فمن رواة الأول (الحسن بن على بن فضال) الذى قال عنه الشيخ: كان جليل القدر عظيم المنزلة زاهدا ورعا ثقة فى الحديث، و منهم (أحمد بن محمد بن عيسى) الذى قال عنه النجاشى: شيخ القميين و وجههم و فقيههم غير مدافع، و من رواة الثانى ذلك المجهول الذى روى عنه محمد بن خالد البرقى و لم يذكر اسمه، و قد ذكر فى شأن البرقى أنه كان ضعيفا فى الحديث يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل، و منهم أحمد بن محمد بن خالد الذى

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۰۳

قال عنه ابن الغضائرى طعن عليه القميون و ليس الطعن فيه و إنما الطعن فيمن يروى عنه، فإنه كان لا يبالى عمن يأخذ على طريقة أهل الاخبار، و قال الشيخ: كان ثقة فى نفسه غير إنه أكثر الرواة عن الضعفاء و اعتمد المراسيل. و نحوه كلام النجاشى.

الرابعة: إن الكلينى قد فرق بين روايتى ابن بكير و ابن مسكان فى كيفية النقل من وجهين

يقتضيان أرجحية رواية ابن بكير و هما ۱ إنه نقل رواية ابن بكير فى أوائل الباب و نقل رواية ابن مسكان فى أواخره، و فصل بينهما بجملة أحاديث تختلف عنهما موضوعا، فهذا قد يدل على إن ذكر الثانية كان على سبيل الاستشهاد و التأييد لا على سبيل الاعتماد على ما هو دأبه فيما عرفناه بالتتبع فى كتابه من ترتيب الروايات على حسب مراتبها عنده فى الصحة و الاعتبار، و قد تنبه لهذا بعض المحققين أيضا «۱».

۲ إنه نقل رواية ابن بكير بتوسط العدة عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى، و لكنه نقل رواية ابن مسكان بتوسط على بن محمد بن بندار عنه، و لا يبعد أن يكون منشأ ذلك إنه قد نقل الرواية الأولى عن النسخة المشهورة أو الأجزاء المشهورة من كتاب المحاسن للبرقى، لذا نقلها بتوسط العدة، و أما الثانية فنقلها من غير كتاب المحاسن أو غير النسخة أو الأجزاء المشهورة منه فلذا كان الراوى لها واحدا. و توضح ذلك إن كتاب المحاسن للبرقى و إن عد من الكتب المشهورة كما فى مقدمة الفقه إلا أن جميعه لم يكن كذلك، و قد ذكر الشيخ و النجاشى: إنه قد زيد فى المحاسن و نقص و قد اختلف الرواة فى عدد

---

(۱) روضات الجنات ۶/ ۱۱۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۰۴

کتبه، و مما یدل علی عدم اشتهار جمیعه ما فی ترجمة محمد بن عبد الله الحمیری من إنه قال: کان السبب فی تصنیفی هذه الکتب إشارة إلی بعض کتبه إنی تفقدت فهرست کتب الخاصة التی صنفها أحمد بن أبی عبد الله البرقی، و نسختها و رویتها عمن رواها عنه و سقطت هذه السنة عنی فلم أجد لها نسخة، فسألت إخواننا بقم و بغداد و الری فلم أجدها عند أحد منهم فرجعت إلی الأصول فأخرجتها و ألزمت کل حدیث منها کتابه و بابه الذی شاکله. و کیف کان فلا إشکال فی أن کتب المحاسن لم یکن کلها غلی مستوی واحد من الشهرة و النقل، فلو کانت روایة بن بکیر مرویة من الکتب المشهورة دون روایة ابن مسکان، کما یومئ إلیه توسط العدد فی نقل الاولی، و علی بن محمد بن بندار فقط فی نقل الثانیة، کانت الولی أوثق و أقرب إلی الاعتبار.

الخامسة: إن زیادة (علی مؤمن) لم ترد فی سائر موارد نقل حدیث (لا ضرر و لا ضرار)

فی کتب العامة و الخاصة سواء ما جاء فی ضمن قضیة خاصة و غیره، و هذا مما یقرب احتمال کونها من قبل الراوی. فتحصل مما تقدم إن الأصح عدم ثبوت زیادة (علی مؤمن) فی ذیل حدیث لا ضرر.

المقام الثالث: مما یتعلق بمتن الحدیث:

فی تحقیق حال القسم الثانی منه و هو لفظ (لا ضرر) و قد اختلف فیه مصادر العامة و الخاصة، أما باختلاف الروایات أو باختلاف النسخ و هذا هو الکثر. أما فی (مصادر العامة) فقد نقل الحدیث فیها علی أنحاء: ما لا یتضمن القسم الثانی أصلا کالمروی عن جامع الصنعانی بإسناد عن الحجاج بن أرطاة، عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث قال

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۰۵

قال النبی صلی الله علیه و آله: (لا ضرر فی الإسلام). و هذا یحتمل فیه السقوط للجملة الثانیة.

۲ ما یتضمنه بصیغة (لا ضرورة) کروایة أبی هریرة المرویة فی سنن الدارقطنی، إذ جاء فیها (لا ضرر و لا ضرورة) و کروایة عبادة بن الصامت علی ما فی کنز العمال نقلا-عن زیادات عبد الله بن أحمد بن حنبل فی مسند أبیه، و صحیح أبی عوانة و المعجم الکبیر للطبرانی، و لکن سائر مصادر روایة عبادة مما اطلعنا علیه نقلت حدیثه بصیغة (لإضرار) و هی الموجودة فی مسند أحمد بن حنبل.

۳ ما یتضمنه بصیغة (لا إضرار) کروایة ابن عباس بنقل أحمد بن حنبل، و الدارقطنی و روایة أبی سعید الخدری بنقل الدارقطنی أیضا، و روایة عائشة بنقل الزیلعی عن معجم الطبرانی.

سیستانی، سید علی حسینی، قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، در یک جلد، ه ق قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)؛ ص: ۱۰۵

۴ ما یتضمنه بصیغة (لا ضرار) و هذا هو الأکثر شیوعا فی مصادرهم الحدیثیة و الفقهیة. و أما (مصادر الخاصة) و ما یلحق بها ککتاب دعائم الإسلام، فهی مختلفة علی النحوین الأخیرین: (لا ضرار) و (لا إضرار) کما یلی:

۱ روایة ابن بکیر عن زرارة: ورد فیها فی بعض نسخ الکافی و هی النسخة المطبوعة بهامش مرآة العقول بصیغة (لا إضرار) «۱»، و لکن ورد فی الطبعة القدیمة و الحدیثة من الکافی و کذا التهذیب بطبعتیه و الفقیه بطبعته النجفیة و الوسائل و الوافی جمیعا بصیغة (لا ضرار) «۲».

---

(۱) فی النسخة التی بین أیدینا من المرآة ۱۹/ ۳۹۴ ۳۹۵ ح ۲ لا ضرار. و لکن فی الطبعة الحجریة ۳/ ۴۳۳ فیها: لا إضرار.

(۲) الکافی ط قدیم ۱/ ۴۱۴، ط حدیث ۵/ ۲۹۲ ح ۲، التهذیب ط قدیم ۲/ ۱۵۸، ط حدیث ۷/ ۱۴۶، الفقیه ۳/ ۱۴۷، ح ۶۴۸، الوسائل

۲۵/ ۴۲۸ ۴۲۹ ح ۳۲۲۸۱، الوافى المجلد ۳ الجزء ۱۰/ ۱۰.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۰۶

۲ رواية ابن مسكان عن زرارة: ورد فيها (بصيغة (لا إضرار) فى الكافى المطبوع بهامش مرآة العقول، و كذا فى الوافى «۱» و لكن فى الطبعتين القديمة و الحديثة من الكافى و كذا فى الوسائل بصيغة (لا ضرار) «۲».

۳ رواية عقبة بن خالد فى الشفعة: ورد فيها بصيغة (لا إضرار) فى الفقيه الطبعة الحديثة و كذا فى الوافى نقلا عن الكافى و التهذيب و الفقيه «۳»، و لكن فى غيرهما من المصادر ورد بصيغة (لا ضرار) «۴».

۴ رواية عقبة بن خالد فى منع فضل الماء: ورد فيها فى الوافى بصيغة (لا إضرار) «۵» و لكن فى غيره ورد بصيغة (لا ضرار) «۶».

۵ مرسلة الصدوق: ورد فيها بلفظ (لا إضرار) فى المطبوعة النجفية من الفقيه «۷»، و لكن فى الوسائل بصيغة (لا ضرار) «۸».

۶ مرسلة ابن أبى جمهور: ورد فيها بلفظ (لا إضرار) فى النسخة المخطوطة التى اطلعنا عليها من عوالى اللئالى «۹».

۷ مرسلة دعائم الإسلام فى حديث هدم الحائط: ورد فيها بصيغة

---

(۱) الكافى ط قديم ۱/ ۴۱۴، مرآة العقول ۳/ ۴۳۳، الوافى المجلد ۳ الجزء ۱۰/ ۱۴۳.

(۲) الكافى ط حديث ۵/ ۲۹۴ ح ۸، الوسائل ۲۵/ ۴۲۹ ح ۳۲۲۸۲.

(۳) الفقيه ۳: ۴۵/ ۱۵۴، الوافى المجلد ۳ الجزء ۱۰/ ۱۰۳، الكافى ط قديم ۱/ ۴۱۰.

(۴) الكافى ۵: ۲۸/ ۴، التهذيب ۷: ۱۶۴/ ۷۲۷، التهذيب ط قديم ۲/ ۱۶۲، الوسائل ط ۲۵: ۳۹۹ ۴۰۰ ح ۳۲۲۱۷.

(۵) الوافى المجلد ۳ الجزء ۱۰/ ۱۳۶، مرآة العقول ۳/ ۴۳۴ وط قديم ۱/ ۴۱۴.

(۶) الوسائل ۲۵: ۴۲۰/ ۳۲۲۵۷، الكافى ۵/ ۲۹۳ ۲۹۴ ح ۶، الكافى المطبوع فى المرآة ۱۹: ۳۹۷ ۳۹۸.

(۷) الفقيه ۴/ ۲۴۳ ح ۷۷۷.

(۸) الوسائل ۲۶/ ۱۴ ح ۳۲۳۸۲.

(۹) و هى من موقوفات مقبرة فقيه عصره السيد أبو الحسن الأصفهانى (قده) فى النجف الأشرف.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۰۷

(لا إضرار) على ما فى مطبوعته المصرية، و لكن فى المستدرك عنه بصيغة (لا ضرار) مع جعل (لا إضرار) نسخة بدل عنها «۱».

۸ مرسلة دعائم الإسلام الأخرى: ورد فيها بصيغة (لا إضرار) فى جملة من نسخها المخطوطة التى اعتمدها محقق الطبعة المصرية، و فى واحدة منها بصيغة (لا ضرار) كما هو كذلك فى المستدرك أيضا «۲» ۹ المصادر الفقهية و غيرها كالخلاف و التذكرة و التبيان و الغنية «۳» و نحوها: ورد فيها بالصيغتين تارة (لا ضرار) و أخرى (لا إضرار) و الأكثر هى الأولى. و بعد ملاحظة اختلاف لفظ الحديث باختلاف النسخ أو الروايات فما هو الأرجح من بينها؟! الظاهر إن الأمر دائر بين صيغتى (لا ضرار و لا إضرار)، و أما ما ورد فى بعض مصادر العامة من حذف القسم الثانى من الحديث رأسا أو ثبته بصيغة (لا ضرورة) فلا يمكن الاعتماد عليه أصلا كما هو واضح، و الأرجح فى النظر من الصيغتين المذكورتين هى الأولى منهما أى (لا ضرار) كما استقربه فى مجمع البحرين أيضا و ذلك لوجوه. الأول: إنه ورد فى عنوان الكافى (باب الضرار) «۴» و هو يناسب كون الصيغة المستعملة فى الحديث (لا ضرار) لا لفظ (لا إضرار) كما لا يخفى. الثانى: إنه قد جاء فى قضية سمرة توصيف النبى صلى الله عليه و آله

---

(۱) دعائم الإسلام ۲/ ۵۰۴ ح ۱۸۰۵، مستدرك الوسائل ۱۷/ ۱۱۸ ح ۲۰۹۲۷.

(۲) دعائم الإسلام ۲/ ۴۹۹ ح ۱۸۸۱، مستدرك الوسائل ۱۷/ ۱۱۸ ح ۲۰۹۲۸. الخلاف ۳/ ۴۲ ذيل المسألة ۶۰ وص ۸۱ ذيل المسألة

۱۳۱ وص ۸۳ ذيل المسألة ۱۳۶،

(۳) التبيان ۱/ ۳۷۹ و الغنية الطبعة الحجرية غير مرقمة.

(۴) الكافى ط حديث ۵/ ۲۹۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۰۸

لسمرة بأنه رجل مضار كما تضمن ذلک خبر ابن مسكان و خبر أبى عبيدة و بعض أخبار العامة، و لفظ (مضار) صفة من باب المفاعلة كلفظ (ضرار) فيناسب أن تكون الكبرى المذكورة فى القضية بصيغة المفاعلة أيضا ليسانخ الصفة المذكورة فيه.

الثالث: إن الشهيد فى القواعد «۱» اعتنى بضبط الكلمة و ذكر أنها بكسر الضاد و حذف الهمزة.

الرابع: إنه ورد فى رواية هارون بن حمزة الغنوى المتقدمة قوله عليه السلام (هذا الضرار) و هو يناسب أن تكون الكبرى التى يبدو إن الامام عليه السلام كان بصدد تطبيقها بهذا اللفظ أيضا دون غيره.

الخامس: إن كتب اللغة اتفقت على ضبط الكلمة بصيغة (ضرار) و ضبطها للألفاظ أكثر اعتبارا من ضبط كتب الحديث و الفقه لتركيزها على هيئة الكلمة بحسب طبعها مما يبعدها عن التحريف أكثر من غيرها. فبمجموع هذه الوجوه يطمئن بأن لفظ الحديث هو (لا ضرار) لا لفظ (لا إضرار). فتحصل من جميع ما ذكرناه إن الصيغة الثابتة للحديث إنما هى (لا ضرر و لا ضرار) كما هو المعروف دون نقص أو تغيير أو زيادة و بذلک يتم الكلام فى الفصل الأول و هو البحث عن سند الحديث و متنه.

---

(۱) القواعد و الفوائد ۱/ ۱۲۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۰۹

(الفصل الثانى فى تحقيق مفاد الحديث)

اشارة

و قبل الدخول فى البحث لا بأس بذكر بعض كلمات اللغويين فى شرح معنى الحديث و توضيح المراد به. قال أبو عبيد كما فى النهاية: و فيه أى فى الحديث لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام، الضر ضد النفع، ضره يضره ضرا و ضرارا، و أضر به يضر إضرارا، فمعنى قوله (لا ضرر أى لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئا من حقه، و الضرار فعال من الضر: أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و الضرر: فعل الواحد، و الضرار فعل الاثنين، و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار: الجزاء عليه، و قيل الضرر ما تضر به صاحبک و تشفع به أنت، و الضرار أن تضره من غير أن تنتفع به و قيل هما بمعنى و تكرارهما للتأكيد. و قال الأزهرى: روى عن النبى صلى الله عليه و آله إنه قال لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام، و لكل واحدة من اللفظتين معنى غير الأخر، فمعنى قوله (لا ضرر) اى لا يضر الرجل أخاه فينقص شيئا من حقه أو مسلكه، و هو ضد النفع، و قوله (لا ضرار) أى لا يضار الرجل أخاه مجازاة فينقصه و يدخل عليه الضرر فى شىء فيجازيه بمثله، فالضرار منهما معا و الضرر فعل واحد، و معنى قوله (و لا ضرار) أى لا يدخل الضرر و النقصان على الذى ضره و لكن يعفو عنه كقول الله (ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ) «۱». هذا و الكلام فى تحقيق معنى الحديث يقع تارة فى مفاد المادة اللغوية

---

(۱) سورة فصلت ۴۱/ ۳۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۱۰

للضرر و الإضرار و الضرار، و أخرى فى مفاد هيئتها الإفرادية، و ثالثة فى مفاد الهيئة التركيبية للجملتين فهنا ثلاثة مقامات.

المقام الأول: فى مفاد مادة (ضرر) و قد ذكر اللغويون لها معان كثيرة

اشارة

، كالنقص و الضيق و سوء الحال و الزمانة و العمى و المرض و الهزال و الحاجة و القحط و الإيذاء و العلة و غير ذلك. و لكن لا إشكال فى إن هذه المادة ليس لها هذه الكثرة من المعانى، بل المفهوم منها بحد ذاتها ليس إلا معنى واحدا أو اثنين أو ثلاثة و أما البواقى فليست معان للمادة و توضيح ذلك: إن المعانى المذكورة تنقسم باعتبار سعتها و ضيقها إلى فئتين: فئة المعانى العامة، و فئة المعانى الخاصة. أما فئة المعانى العامة فهى المفاهيم التى تكون أبعد عن الخصوصيات و أكثر تجردا عنها و أقرب إلى الشمول و السعة بالنسبة إلى سائرها، و هى ثلاثة معانى من بين المذكورات (النقص ضد النفع-، و الضيق، و سوء الحال) و أما فئة المعانى الخاصة فهى سائر المعانى المذكورة التى هى ذات حدود ضيقة و تعتبر مصاديق للفئة الاولى كالعمى و الزمانة و المرض. و هذه الفئة لا إشكال فى إنها ليست من معانى المادة، لأن المفهوم من المادة بحسب طبيعة معناها إنما هو مفهوم عام لا يدخل فيه شىء من تلك الخصوصيات، فمفهوم الضرر و مشتقاته لا يرادف العمى و الزمانة و المرض و الهزال و نحوها بل هى مصاديق له جزما، و إنما ذكرت فى كلمات اللغويين فى عداد معانى المادة بسببين أما خلطا للمفهوم بالمصداق بمعنى خلط المعنى الوضعى المدلول عليه بنفس اللفظ بالمعنى التأليفى المستفاد من الكلام على نحو تعدد الدال و المدلول، و أما بغرض بيان ما أطلق عليه اللفظ سواء أ كان معنى له أو مصداقا لمعناه، لان ذكر المصاديق يعين على معرفة

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۱۱

معنى المادة و حدوده. و كيف كان فلا- إشكال فى أن فئة المعانى الخاصة المتقدمة خارجة عما يحتمل أن يكون معنى لمادة (ضرر)، و لكن المعانى الثلاثة العامة و هى النقص و الضيق و سوء الحال هل هى جميعا معانى لمادة تطلق عليها بالاشتراك اللفظى أو إن للمادة معنى واحدا فقط، و إن المذكورات مرشحات لتمثيل هذا المعنى العام؟! ربما يستظهر الوجه الأول من كلمات كثير من اللغويين، و لكن الصحيح هو الوجه الثانى، لأن المنساق من هذه المادة على اختلاف مشتقاتها و فى مختلف موارد استعمالها ليس إلا معنى عاما واحدا، لا يختلف باختلاف الموارد فينبغى طرح المعانى الثلاثة المتقدمة كاقتراحات فى تعيين هذا المعنى العام الوحدانى

فهنا عدة اقتراحات:

الأول: أن يجعل المعنى الأصلى، (سوء الحال)

و يرجع المعنيان الآخران إليه، و هذا هو الذى اختاره الراغب فى مفرداته قال (الضر سوء الحال إما فى نفسه كقلة العلم و الفضل و الفقه و إما فى بدنه لعدم جارحة و نقص، أو فى حالة ظاهرة من قلة مال و جاه). و الملاحظ عليه إن سوء الحال من المفاهيم المعنوية المحضة بخلاف الضيق و النقص فإنهما من المعافى المحسوسة، و فرض الأمور المعنوية المحضة معنى أصيلا للفظ يخالف طبيعة اللغة، فإن أصول اللغة معانى محسوسة و إنما ارتبطت الألفاظ بالمفاهيم غير المحسوسة متأصلة كانت أو اعتبارية بالتطور فى المفاهيم الأصلية المحسوسة، و لذلك قلنا فى محله فى الأصول إن الاعتبارات المتأصلة كالاعتبارات القانونية مثل الملكية و الزوجية متأخرة فى حدوثها عن الاعتبارات الأدبية كالاستعارات و المجازات، كما إن الاعتبارات الأدبية متأخرة عن المعانى الحسية، فالمعانى الحسية هى بمثابة رأس المال

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۱۲

للمفاهيم اللغويـة، حتى أن لفظ (العقل) المعبر عن القوة المفكرة للإنسان أصـله من (عقال البعير) و هو الحبل الـذى يشد به ليمنعه عن الحركة و هو أمر محسوس، و هذا يشـير إلى مدى أصالة المفاهيم الحسـية فى تكوين اللغة، و عليه فتفسـير اللفظ بمعنى حسـى أو أعم من الحسـى و غيره بحيث يكون أصـيلا فى الحس ثم يتطور إلى معنى أعم هو الأقرب إلى طبيعـة اللغة و ما يعرف من مبادئ تكوينها، ففى المقـام يكون تفسير مـادة (ض‌رر) بالضـيق أو النقص أولى و أقرب من تفسـيرها بمفهوم تجريـدى كسوء الحـال. و الحاصـل إن تفسـير الضـرر بسوء الحال بعيد عن المعنى اللغوى و الراغب الأصـفهانى الذى فسـره به يغلب عليه النزعة الفلسفية فى تفسير المفردات اللغويـة، فهو يفسـر اللغـة بالمنظار الفلسـفى و انتزاعه لمعنى اللفظ متأثر فى حالات كثيرة بهـذه النظرة، كما إن بعضا آخر من اللغويين، كالفيومى فى المصباح المنير متأثر بالمصطلحات الفقهية فى ذكر معانى الألفاظ، و قد أوضحنا اختلاف حال اللغوى و تأثرهم بالعوامل الدخيلة فى تفسير معانى الألفاظ فى البحث عن حجية قول اللغوى فى الأصول فلاحظ.

الثانى: أن يجعل المعنى الأصلى (الضيق) سواء أ كان حسيا مكانيا أو معنويا حاليا

، بحيث يكون اسـتعمال الضـرر فى موارد النقص و سوء الحـال إنما هو بلحاظ تسبيبها للضـيق. و يرد عليه: إن الملاحظ كثرة اسـتعمال الضـرر فى موارد النقص و إن لم يسـتوجب ضـيقا على الشـخص، مضافـا إلى أن الضـيق قـد جعـل فى الآيـة الكريمـة (وَ لَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) «۱» غاية للإضرار فلا ينسجم مع

---

(۱) سورة الطلاق ۶۵/ ۶.

كون الضرر بمعنى الضيق إذ لا معنى لجعل الشيء غاية لنفسه فتدبر.

الثالث: أن يجعل المعنى الأصلى (النقص)

و هـذا هو الصـحيح لأنه. أنسب للتـدرج فى توسـعة دائرة مفهوم اللفظ من الأمور المحسوسـة إلى غيرها، و أقدر على استيعاب الموارد المختلفـة التى اسـتعملت فيها هذه المادة من دون عناية و تنزيل. و المقصود بالنقص نقص الشـىء عما ينبغى أن يكون عليه سواء كان النقص فى الكم المتصل كما فى مورد ضـيق المكان، أم فى الكم المنفصل كما فى نقص النقود و ما ماثلها من أقسام العروض، أم فى الكيف كمـا فى سوء الحـال بـالمرض، أم فى العين كمـا فى المركبات الخارجيـة كنقص العضو، أم فى مورد الاعتبار القانونى كعـدم مراعـاة حق من حقـوق الآخرين كمـا فى قضـية سـمرة حيث لم يراع حق الأنصـارى فى أن يعيش حرا فى بيته بـدخوله عليه من غير استيذان.

هذا و قد يفصل فى المقام فيقال: إن معنى المادة فى المجرد و فى باب الافعال أى فى لفظ الضرر و الإضرار و تصاريفهما، هو النقص فى الأموال و الأنفس كما هى أيضا مورد مقابله أى النفع فلا يطلق الضـرر و الإضرار فى موارد التضييق على الشخص و إحراجه بسلب حقه و إيـذائه و نحو ذلـك كمـا يشـهد به العرف، و أمـا فى بـاب المفاعلـة كالضـرار و المضـارة فهو عكس ذلـك، فإنه يسـتعمل فى التضـييق على الشـخص و إيقاعه فى الحرج و المشـقة دون النقص، كما يظهر ذلك بملاحظة الموارد التى اسـتعمل فيها هذا الباب فى القرآن الكريم و الأحاديث الشـريفة، كما فى قوله تعالى (وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَ كُفْراً وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ

مِنْ قَبْلُ) «۱» فإن الكفار كانوا يقصدون باتخاذهم هذا المسجد تضعيف المسلمين و تفريقهم و تقوية أعدائهم كما يظهر من تتمة الآية، لا إدخال الضرر المالى و النفسى عليهم، و من ذلك استعمال الضرار فى مورد قضية سمرة فإن سمرة لم يكن يضر بالانصارى مالا أو نفسا و إنما كان يضيق عليه حياته و يحرجه فى بيته كما هو ظاهر. و لكن ملاحظة موارد الاستعمال تشهد ببطلان هذا التفصيل لاستعمال الضرر و الإضرار فى موارد التضييق و النقص معا، و استعمال الضرار فى موارد النقص المالى أو النفسى كما يستعمل فى موارد التضييق، و من الأول قوله تعالى (لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلّا أَذىً) «۲» و قوله صلى الله عليه و آله (من أضر بامرأته حتى تفتدى منه نفسها لم يرض الله له بعقوبة دون النار) و من الثانى قوله تعالى (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ) «۳» و قوله عليه السلام فى صحيحة الغنوى (هذا الضرار) إشارة إلى مطالبة الشريك بذبح الحيوان مع إباء الشريك الأخر عن ذلك. هذا فيما يتعلق بتشخيص المعنى العام لمادة (ضرر).

المقام الثانى: فى مفاد الهيئة الإفرادية للضرر «۴» و الضرار و الإضرار

اشارة

---

(۱) سورة التوبة ۹/ ۱۰۷.

(۲) سورة آل عمران ۳/ ۱۱۱.

(۳) سورة النساء ۴/ ۱۲.

(۴) قد يقال لا وجه للبحث حول هيئة الضرر فإنها إن كانت مصدرا فلا توجد هيئة نوعية موضوعة لمصدر الثلاثى المضاعف الأفعل بسكون العين لا ـ بفتحها، و إن كانت اسم مصدر فاسم المصدر موضوع بوضع شخصى بمادته و هيئته لمعنى خاص و ليست له هيئة نوعية ذات دلالة مستقلة عن دلالة المادة؟ و جواب ذلك إن المراد بمفاد الهيئة مطلق الدلالة التى تكون منوطة بها، و إن كان ذلك بوضع شخصى، و لا إشكال فى أن معنى المصدر أو اسم المصدر إنما يستفاد بملاحظة الهيئة و المادة باعتبارهما جزئين من الكلمة، إذ مادة (ضرر) لا تدل على ذلك كما هو واضح، بل ثبوت الوضع النوعى مطلقا حتى فى الهيئات العامة كالأفعال و الصفات مما لم يثبت عند السيد الأستاذ (قده) كما تعرض له فى مباحث الألفاظ من علم الأصول، بملاحظة طبيعة تكون اللغة فإن اللغة باعتبار انطلاقها من المجتمعات البدائية، فلا يتصور فى مفرداتها الوضع النوعى، لأن الوضع النوعى مفاده تجريد الذهن لصورة لفظية عامة متحررة من جميع المراد و وضعها لمعنى خاص، و هذا إبداع عقلى لا يتصور فى الوضاع البدائى كما لا يخفى.
قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۱۵

أما (الضرر)

فهو بحسب الهيئة اسم حدث و أسماء الاحداث يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:
الأول: ما يدل على المعنى المصدرى.
الثانى: ما يدل على المعنى الاسمى.
الثالث: ما يشترك بين المعنى المصدرى و المعنى الاسمى و الفرق بين المصدر و اسمه معنى على ما هو المحقق فى محله إن المعنى المصدرى يتضمن نسبة تقييدية ناقصة كالنسبة التى تحتويها الأوصاف على أحد قولين، و أما المعنى الاسمى فهو نفس المعنى دون نسبة تقترن به، فنسبة المصدر إلى اسم المصدر نسبة الإيجاد إلى الوجود فهما متحدان خارجا مختلفان بالاعتبار، فمثلا إذا لوحظ

(العلم) كمعنى خاص من غير لحاظه منسوبا إلى عالم أو معلوم كما فى المفعول المطلق حيث يقال (علمت علما) كان معناه معنى اسميا، و إذا لوحظ منسوبا إلى العالم مثلا كما فى قولنا (علم زيد بكذا محرز) كان معناه معنى مصدريا. و أما الفرق بينهما لفظا فهو موجود فى بعض اللغات كاللغة الفارسية حيث إن المصدر فيها غالبا مختوم بالنون دون اسم المصدر كما يقال (رفتن

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۱۶

و رفتار، كفتن و كفتار، كشتن و كشتار، كردن و كردان، كتك و زدن، كردش، كرديدن.) و لكن فى اللغة العربية لا امتياز بينهما فى اللفظ غالبا، فيستعمل اللفظ الواحد فى كلا المعنيين، نعم ربما يختص أحدهما بلفظ خاص. و الظاهر إن لفظة (الضرر) اسم مصدر كما عدها بعض علماء اللغة لأن المعنى المنساق منها لا يتضمن النسبة التقييدية فلاحظ.

و أما (الضرار)

اشارة

فهو مصدر على وزن (فعال) لباب (فاعل يفاعل) و المصدر الأخر لهذا الباب هو (المفاعلة) يقال: ضاره يضاره مضارة و ضرارا، و يعبر عن هذا الباب بباب المفاعلة نسبة إلى أشهر مصادرها، و قد نسب إلى جمع من اللغويين القول بأن باب المفاعلة موضوع للمشاركة، بمعنى إن كلا من الطرفين فعل بالآخر مثل ما فعله الآخر به كد (ضارب زيد عمروا)، و لكن احدى النسبتين فى ذلك أصلية و الأخرى تبعية. و لكن من لاحظ موارد الاستعمالات القرآنية و غيرها لا يجد تمثل معنى المشاركة فيها. كقوله تعالى (وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ»). و قوله تعالى (وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلّا وُسْعَها لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَ عَلَى الْوارِثِ مِثْلُ ذلِكَ»).

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۱۷

و قوله تعالى (وَ أَشْهِدُوا إِذا تَبايَعْتُمْ. وَ لا يُضَارَّ كاتِبٌ وَ لا شَهِيدٌ) «۱».

و قوله تعالى (وَ إِنْ كانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ. فَإِنْ كانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذلِكَ فَهُمْ شُرَكاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ. وَصِيَّةً مِنَ اللّهِ) «۲».

و قوله تعالى (وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ كُفْراً وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ) «۳».

و قوله تعالى (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَ لا تُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) «۴»، و قوله صلى الله عليه و آله مخاطبا لسمرة كما فى خبر أبى عبيدة ما أراك يا سمرة إلا مضارا، و قوله عليه السلام فى حديث عتق بعض الشركاء حصة من العبد (و إن أعتق الشريك مضارا و هو معسر) إلى غير ذلك من الموارد التى لا يلاحظ فى شيء منها تمثل معنى المشاركة. و لكن ربما يحاول تأويل بعض هذه الموارد تحقيقا لمعنى المشاركة فيها فيقال مثلا فى جملة منها: إن المشاركة إنما هو بلحاظ أن الإضرار بالغير يستتبع الضرر على النفس ضررا اجتماعيا أو أخرويا فيتحقق معنى المفاعلة، أو يقال فى مورد قضية سمرة إن العناية الموجبة لاستعمال هذا الباب فيه هو إصرار سمرة على الإضرار بالانصارى، فكأن إصراره على الإضرار صار بمنزلة صدور الفعل بين الاثنين منه فإضراره بمنزلة إضرارين، أو يقال فيه أيضا: إن الرجل الأنصارى و إن كان لم يضر سمرة حقيقة إلا أن منعه إياه عن الدخول إلى نخلته كان مضرا به فى نظره، إلى غير ذلك من

---

(۱) سورة البقرة ۲/ ۲۸۲.

(۲) سورة النساء ۴/ ۱۲.

(۳) سورة التوبة ۹/ ۱۰۷.

(۴) سورة الطلاق ۶۵/ ۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۱۸

الوجوه التى ذكرت فى تأويل جملة من الموارد التى لم يتضح فيها معنى المشاركة.

و يرد على هذه الوجوه مضافا إلى وضوح ضعفها فى أنفسها، و عدم علاجها لجميع موارد استعمال هذا الباب إنه لا مبرر للإصرار على تأويل هذه الموارد، بعد أن ثبت مجىء باب المفاعلة لغير المشاركة، بل كثرة مجيئها لذلك كما يظهر بالتتبع فى القواميس اللغوية، لاحظ: شاور و سافر و جادل و سارع و ساور و خادع و نافق و ناجى و بادر و عاند و سامح و راجع و عاين و شاهد و كابر و زاول و ضارب و آجر و زارع. إلى غير ذلك، و قد اعترف بهذا علماء اللغة فى علم الصرف حيث ذكروا لباب المفاعلة عدة معان كما سيأتى إن شاء الله. و كيف كان فبعد وضوح عدم تمامية الاتجاه المذكور فى تفسير صيغ المفاعلة و هو القول بدلالتها على المشاركة دائما

فهناک اتجاهان رئيسيان

اشارة

فى هذا المجال يبتنى أحدهما على تعدد المعنى و الآخر على وحدته.

أما الاتجاه الأول: فهو الذى سلكه علماء الصرف حيث جعلوا لهيئة باب المفاعلة عدة معان:

منها: التكثير كباب (فعل) كضاعف الشيء و ضعفته بمعنى كثرت أضعافه، و ناعمه الله و نعمه بمعنى إنه أكثر نعمه عليه. و منها: أن يكون بمعنى المجرد كسافرت بمعنى سفرت أى خرجت إلى السفر، و ربما يقال إنه فى ذلك يفيد المبالغة فى الأسفار. و منها: جعل الشيء ذا صفة كأفعل و فعل نحو راعنا سمعك و ارعنا أى اجعله ذا رعاية لنا، و صاعر خده و صعره، و عافاك الله أى جعلك ذا عافية، و عاقبت فلانا أى جعلته ذا عقوبة.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۱۹

و ممن ذهب إلى هذا الاتجاه المحقق الرضى الأسترآبادى (قده) فى شرح الشافية، و عليه يمكن القول بأن معنى المضارة هنا هو معنى المجرد و لو مع إفادة المبالغة و التأكيد فيقال (ضره ضررا، و ضاره ضرارا) بمعنى واحد بلا فارق جوهرى بينهما. و لكن هذا الاتجاه إنما يتعين الأخذ به إذا لم يمكن الاتجاه الثانى المبنى على وحدة معنى هذا الباب من تقديم معنى عام يصلح لجمع شمل الموارد المذكورة، و إلا يتعين الأخذ بالاتجاه الثانى إذ لا مبرر لدعوى تعدد المعنى حينئذ، فإنها تكون كدعوى تعدد معنى المادة لغة.

و أما الاتجاه الثاني: فيضم عدة مسالک:

المسلک الأول: ما اختاره جمع من المحققين من أن هيئة المفاعلة تقتضى السعى إلى الفعل

اشارة

، فـإذا قلت (قتلت) فقـد أخبرت عن وقوع القتـل و إذا قلت (قـاتلت) فقـد أخبرت عن السـعی إلی القتـل، فربما یقع و ربما لا یقع، و لا تقتضـی المشارکهٔ، نعم ربما تکون المادهٔ فی نفسها مقتضیهٔ للمشارکهٔ من غیر ارتباط لها بالهیئهٔ و ذلک کما فی المساواهٔ و المحاذاهٔ و المشارکـهٔ و المقابلـهٔ، و الشاهـد علی عدم اسـتفادهٔ المشارکهٔ من الهیئهٔ عدهٔ آیات. منها: قوله تعالی (یُخادِعُونَ اللّهَ وَ الَّذِینَ آمَنُوا وَ ما یَخْدَعُونَ إِلّا أَنْفُسَـهُمْ) «۱»، فـذکر سـبحانه إن المنافقین بصـدد إیجاد الخدعـهٔ لکن لا تقع خدعتهم إلا علی أنفسـهم، و من ثم عبر فی الجملهٔ الأولی بهیئهٔ المفاعلهٔ، لأن الله تعالی لا یکون مخدوعا بخدعتهم لان المخدوع ملزوم للجهل

---

(۱) سورهٔ البقرهٔ ۲/ ۹.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۲۰

و تعالی الله عنه علوا کبیرا، و عبر فی الجملهٔ الثانیهٔ بهیئهٔ الفعل المجرد لوقوع ضـرر خدعتهم علی أنفسـهم لا محالهٔ. و منها: قوله تعالی (إِنَّ اللّهَ اشْـتَری مِنَ الْمُـؤْمِنِینَ أَنْفُسَـهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّهَ یُقاتِلُونَ فِی سَبِیـلِ اللّهِ فَیَقْتُلُونَ وَ یُقْتَلُونَ) «۱» حیث ذکر تحقـق القتل الفعلی من الجانبین بعد ذکر تحقق القتال معطوفا علیه بالفاء، مما یدل علی المغایرهٔ بینهما، و أن معنی القتال هو السعی إلی القتل دون نفس القتل الذی فصله بعد ذلک. و یلاحظ علیه: أولا بالنقض: فإن السعی إلی الفعل و إن کان یستفاد فی بعض موارد هذا الباب کما ذکر، إلاـ إنه لاـ یطرد فی أغلب أمثلته لعـدم صـدقها دون تحقق المعنی فعلاـ فلاـ یقـال سـافر أو جادل أو طالع أو سارع أو شاهـد أو عاوض لمجرد محاولهٔ السـفر أو الجدل أو المطالعهٔ أو السرعهٔ أو الشـهود أو التعویض، و هکذا فی موارد کثیرهٔ أخری، مضافا إلی إن هنـاک بعض الموارد التی تقتضـی معنی آخر غیر السـعی إلی الفعـل أو تحققه فعلا کما فی باب المغالبـهٔ یقال (کارمه فکرمه) بمعنی فـاخره فی الکرم فغلبه فیه و (شـاعره فشـعره) أی حاول غلبته فی الشـعر فغلبه و نحو ذلک. و ثانیا بالحل و هو: إن اسـتفادهٔ السـعی إلی الفعل من بعض أمثلهٔ هـذا الباب لا یسـتند إلی الهیئهٔ بل إلی المادهٔ، و لیس المقصود بالمادهٔ هنا المبـدأ الجلی کالغلبـهٔ فی المغالبـهٔ و الخدعـهٔ فی المخادعـهٔ لوضوح إنه لا یسـتبطن معنی السـعی، و إنما المراد بها المبـدأ الخفی الـذی أوضـحناه فکرهٔ و تطبیقا فی مبحث المشتق، و

نکتفی هنا بذکر أمرین اختصارا لما أوردناه هناک:

اشارهٔ

---

(۱) سورهٔ التوبهٔ ۹/ ۱۱۱.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۲۱

الأمر الأول: أن المبدأ الذی یکون أحد جزءی المعنی فی المشتق بالمعنی الأعم

المؤلف من المادهٔ و الهیئهٔ الشامل للفعل المزید فیه علی قسمین:

۱ المبدأ الجلی، و هو المعنی الفعلی للمادهٔ دون إضافهٔ عنصـر آخر إلیه کالعلم فی العالم و القصد فی القاصد، فإن مثل هذه المشتقات لو حللت، یلاحظ أن المبدأ فیها نفس المعنی الفعلی للمادهٔ دون إضافهٔ جهـهٔ أخری کالمضی و القابلیهٔ و نحو ذلک.

۲ المبـدأ الخفی، و هو معنی المـادهٔ ملحوظا فی المشـتق علی نحو خاص و هو علی أصـناف. منها: أن یلحظ فیه بنحو القابلیـهٔ، کما فی اسم الآلـهٔ کالمفتاح و المنشار و المکنسـهٔ، فإن المبدأ فیها قابلیهٔ الفتح و النشـر و الکنس لا فعلیهٔ هذه الأمور. و منها: أن یلحظ فیه علی نحو الحرفهٔ و المهنـهٔ کما فی التاجر و النجار و الزارع فإن المبـدأ فیها حرفهٔ التجارهٔ و النجارهٔ و الزراعهٔ لا فعلیتها. و منها: أن یلحظ فیه

بنحو الاقتضـاء كمـا فى توصـيف النار بأنها محرقـة، و السم بأنه قاتل، فإن المبـدأ فى ذلك اقتضاء هـذه المعانى لا فعليتها. فيلاحظ أن الخصوصية المضافة إلى معنى المادة فى هذه الحالات، إنما هى باعتبار إشراب المادة إياها، ثم صياغتها مقرونة بها بالصيغة الخاصة، و ليست الخصوصـية مسـتفادة من ذات الصـيغة و الهيئـة بـل من المـادة حين تطعيمها بمعنى آخر. و على ضوء هـذا يتجلى لنا ما وقع من الخلط بين مفاد الهيئة و مفاد المادة فى كلمات كثير من اللغويين و الأصوليين، حيث جعلوا كل خصوصية

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۲۲

معنوية زائدة على أصل معنى المادة، مدلولة للهيئة و مستفادة منها مبنيا على تصور اختصاص المبدأ فى المشتقات بالمبدإ الجلى، بينما تستند كثير من الخصوصيات إلى المبدأ الخفى كما ذكرنا. و قد أنتج الخلط المذكور أخطاء كثيرة فى تحقيق معنى الهيئات، حيث أن إسـناد تلكم الخصوصـيات إلى الهيئـة أوجب الحكم باشتراكها بين معانى متعـددة فى موارد كثيرة، منها المقام على وفق الاتجاه الأول المبنى على تعدد المعنى فى صيغ باب المفاعلة، و ربما جعلت إحدى تلك الخصوصيات معنى عاما للصيغة، كما فى المقام على مبنى من جعل باب المفاعلـة للمشاركة فقط، و منه أيضا ما ذكر فى مبحث المشـتق حيث لاحظ كثير من الأصوليين التلبس و عدمه بالقياس إلى المبدأ الجلى فى الأمثلة المتقدمة كالمفتاح و المنشار و التاجر و النجار فاستدلوا بها على قول من يرى أن المشتق أعم من المتلبس بالمبـدإ و المنقضـى عنه التلبس مع أن الصـحيح ملاحظـة التلبس بالنسـبة إلى المبـدأ الخفى و هو الاقتضاء و القابلية كما ذكرناه-، فلا تكون فى الأمثلة المذكورة و نحوها شهادة على القول بوضع المشتق للأعم.

الأمر الثانى: أن المبدأ الخفى بما إنه لا يتجلى غالبا إلا فى بعض المشتقات

، أوجب ذلـك الخلط بينه و بين مفاد الهيئـة فى كثير من الحالات كما أشـرنا إليه-، و لكن يمكن التمييز بينهما بملاحظـة بعـد المعنى بطبيعته عن أن يكون مفـادا للهيئـة لعـدم التسانـخ بينه و بينها بحسب الحس اللغوى للعارف باللغـة، أو بملاحظـة عـدم اطراده فى سائر موارد الهيئة بعد استظهار وحدة معنى الهيئة فى جميعها، فيتعين أن يكون منشأ استفادة المعنى الخاص غيرها. و يمكن اختبار ذلك فى بعض الأمثلة كمثال التاجر، فإنه يستعمل

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۲۳

فيمن كـانت حرفته و مهنته التجـارة و إن لم يشـتغل بهـا فعلا- و هو اسـتعمال غير مقرون بالعنايـة ليعـد اسـتعمالا مجازيـا-، فهنـا يمكن تشـخيص عـدم نشوء المعنى المـذكور عن الهيئـة إمـا بلحاظ أن مفاد صـيغة (فاعل) حسب ما يقضـى به الحس اللغوى، إنما هو وقوع المعنى من الذات من غير أن يتضـمن دلالة على الحرفة و المهنة أصـلا، و بذلك تكون الدلالة عليها أجنبية عن مفاد الهيئة، أو بلحاظ أن أمثلـة هـذه الصـيغة فى سائر الموارد لا تدل على المعنى المذكور، فمع اسـتظهار وحدة المعنى المسـتفاد من الهيئة فى جميعها كما يساعـده الحس اللغوى يتعين أن تكون الخصوصـية المـذكورة ملحوظـة فى المادة لتكون من قبيل المبـدأ الخفى. إذا اتضح ما ذكرناه فنقول: إن معنى السعى إلى الفعل فى بعض أمثلة باب المفاعلة إنما يستند إلى المبدأ الخفى لا إلى هيئة هذا الباب نظير معنى الغلبة فى (شاعر) و المفاخرة فى (كارم)، و الدليل على ذلك مضافا إلى أن الأنسب بمعنى هذا الباب بحسب الحس اللغوى هو نوع معنى يكون من قبيـل الامتـداد (كسافر) أو التكرر (كضاعف) أو المشاركـة (كضارب) لا من قبيل السـعى، أن هـذا المعنى لو كان مفاد هيئـة باب المفاعلـة لوجب الالتزام بتعدد معناها بحسب اختلاف الموارد، و هذا على خلاف تقدير هذا المسـلك و سائر المسالك الاتية فى هذا الاتجاه، لما سـبق من أن معنى السـعى لا يتمثل فى جميع موارد هـذا الباب بل فى القليل منها جـدا. و على ضوء هذا يتضح أن السـعى نحو الفعل لا يصـلح أن يكون هو المعنى الموحـد العام للهيئـة، و لا يمكن طرحه بـديلا عن معنى المشاركـة، كما يتضـح عدم صـحة النقض على اسـتفادة المشاركـة من هـذه الهيئة، بجملة من الأمثلة المتقدمة كـ(ضارب) و (قاتل)، لان بناء النقض بها على تصور أن المبدأ فيها هو القتل و الضرب فيقال إنه لا مشاركة فيها، و أما إذا لوحظ

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۲۴

المبدأ فيها بمعنى السعى إلى الفعل فإن معنى المشاركة متحقق فيه بوضوح، لأن المضاربة و المقاتلة لا يستعملان إلا فى موارد اشتراك الطرفين فى السعى إلى الفعل، فهذان المثالان قد يشهدان للقول بدلالة هيئة المفاعلة على المشاركة، و لا شهادة فيهما على خلاف ذلك.

المسلک الثانى [هيئة المفاعلة معناها تعدية المادة و إسراؤها إلى الغير مما لم تكن تقتضى التعدى إليه بنفسها]

ما اختاره المحقق الأصفهانى (قدس سره) من إن هيئة المفاعلة معناها تعدية المادة و إسراؤها إلى الغير مما لم تكن تقتضى التعدى إليه بنفسها، و تختلف نتيجة ذلک بحسب اختلاف الموارد، فإن هذه الهيئة تارة توجب أخذ الفعل مفعولا لم يكن يأخذه مباشرة و إنما كان يصل إليه بحرف الجر، إما لانه لم يكن متعديا أصلا كما فى (جلس إليه) و (جالسة)، أو لأنه كان متعديا و لكن إلى أمر آخر غير ما أصبح متعديا إليه بهذه الهيئة كما فى (كتب الحديث إليه) و (كاتبه الحديث)، فإن المعنى فى (كتب) لم يكن يتعدى إلى الهاء بنفسه فتعدى إليه فى (كاتب). و (أخرى) لا توجب أخذ الفعل مفعولا زائدا على ما كان يأخذه فى المجرد كما فى (ضرب زيد عمرا) و (ضاربه)، و أثر باب المفاعلة فى حصول التعدية إلى الغير فى الحالة الأولى واضح، و أما فى الحالة الثانية فربما يستشكل فى ذلک بتحقق التعدية فى المجرد فيكون تحققها بهيئة المفاعلة من قبيل تحصيل الحاصل، إلا إنه يندفع بأن التعدى فى المجرد تعدية ذاتية بمعنى أن إنهاء المادة و تعديتها إلى المفعول غير ملحوظ فى الهيئة لانما هو لازم نسبة الفعل لمفعوله و أما فى المزيد فالتعدية و الإنهاء إلى المفعول ملحوظة فى مفاد الهيئة فهى تعدية لحاظية. فالحاصل أن هيئة المفاعلة تقتضى تعدى المادة إلى ما لم تكن تقتضى هيئة المجرد تعديها إليه سواء أ كانت تتعدى إليه فى المجرد باعتبار كون ذاک لازم النسبة، أم كانت تصل إليه بوسط حرف الجر.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۲۵

و قد رتب (قدس سره) على ذلک استفادة معنى التصدى (التعمد و التقصد) لإلحاق المعنى بالغير من هيئة باب المفاعلة دون المجرد، إما لكونه لازما لهذا الباب مطلقا كما يظهر من بعض كلماته «۱» أو واقع فيه فى الجملة كما يظهر من بعض كلماته الأخرى «۲»، و قد مثل لذلک ب (ضارب) و (خادع) بالقياس إلى (ضرب) و (خدع) فإن الأخيرين لا يقتضيان تعمد الفاعل فى الفعل بخلاف الأولين، و لكن المثال الثانى لا يخلو عن إشكال لأن الخدعة فى نفسها من المعانى القصدية إذ تتقوم بقصد إيهام الشخص خلاف الواقع، فلا يكون ثمة، فرق بين (خدع) و (خادع) من هذه الجهة، لانما تظهر التفرقة المذكورة حيث لا يكون المعنى فى المجرد عنوانا قصديا كما فى المثال الأول. و قد نسب إليه (قده) المسلک الأول «۳» فى بعض الكلمات، مع أن الفرق بين هذا المسلک و المسلک السابق واضح لان مفاد هذا المسلک تحقق المعنى فى باب (فاعل) كتحققه فى المجرد مثل ضرب و قتل، إلا أن الفارق بين فاعل كضارب و المجرد كضرب حصول القصد فى فاعل دون المجرد، و إنما كان مفاد هذا المسلک هو تحقق المعنى لان التحقق لازم تعدية المادة إلى الغير، بخلاف المسلک الأول فإنه كان يرى أن مفاد هذا الباب هو السعى إلى تحقق الفعل سواء تحقق الفعل أم لا فالفرق بينهما واضح. و لكن يلاحظ على هذا المسلک:

أولا: إن ما ذكره من الفرق بين المزيد و المجرد كضارب و ضرب من كون التعدية فى الأول لحاظية و فى الثانى ذاتية: غير واضح بل الظاهر

---

(۱) نهاية الدراية ۲/ ۳۱۸.

(۲) تعليقة المكاسب ۲/ ۲.

(۳) مصباح الفقاهة فى المعاملات ۲/ ۲۷ ۲۸، و مصباح الأصول ۲/ ۵۱۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۲۶

أن التعدية فيهما على نسق واحد بحكم الوجدان. (فإن قيل): إن الفعل المجرد المتعدى يصح استعماله من دون نسبة إلى المفعول كأن يقال: (ضرب زيد) و لا يصح ذلك فى (فاعل) بأن يقال (ضارب زيد) و هذا دليل الفرق المذكور. (قيل): إن هذا مجرد ادعاء لا يسنده دليل لعدم ثبوت فرق بين البابين من هذه الجهة.

و ثانيا: إن المقدار الذى ذكره لا يفسر ما يستفاد فى مختلف موارد المادة من الاشتراك أو التكرار أو الامتداد أو نحو ذلك بل ربما كانت استفادة التعمد أحيانا بهذا الاعتبار لان التكرار و نحوه يناسب التقصد و العمد كما ذكر فى النظر إلى الأجنبية أن النظرة الأولى تقع لا عن قصد بخلاف النظرة بعد النظرة.

و ثالثا: إنه لم يتضح الترابط بين اقتضاء باب المفاعلة للنسبة إلى المفعول و بين اقتضائه التعمد فإن ملحوظية تعدى النسبة إلى المفعول فى هذه الهيئة لا يقتضى كون الفعل قصديا فإن تلك جهة لفظية فحسب كما لا يخفى. نعم قد تدل الكلمة على التعمد فى بعض الموارد لدلالته على السعى نحو المادة و مصدر هذه الدلالة إنما هو المبدأ الخفى كما ذكرناه آنفا دون دلالة الهيئة على التعدية و لا يلزم تحقق المادة حينئذ أصلا كما فى خادعه و قاتله و غالبه و ما إلى ذلك.

المسلک الثالث: ما عن المحقق الطهرانى من أن معنى باب المفاعلة هو معنى المجرد

إلا- أن المجرد يدل على أصل حركة المادة فحسب و باب المفاعلة يدل على تلك الحركة بعينها بنحو من الطول و الامتداد و هو الامتداد فى نسبتها بين اثنين فمعنى (هاجر) و (طالب) و (سافر) و (باعد)

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۲۷

أطال الهجرة و الطلب و السفر و البعد و بذلك يفترق عن (هجر و طلب و سفر و بعد) التى تدل على مجرد التلبس بهذه المعانى. و هذا التفسير:

أولا: يتضمن التناسب بين المبرز و المبرز أى اللفظ و المعنى.

و ثانيا: إنه لا- ينفک عن جميع الموارد المختلفة التى وردت من هذا الباب فهو مطرد فيها و اطراد المعنى فى جميع موارد استعمال اللفظ يؤيد كونه مفهوما له.

أما الأول: من التناسب الذاتى بين المبرز و المبرز فلان هيئة (فاعل) تتميز عن هيئة (فعل)، بإضافة ألف بين حركتى هيئة المجرد و هى حركة الفاء و العين و الألف هى نحو إشباع للفتحة و إطالة لها فهى تناسب الطول و الامتداد بطبيعتها.

و أما الثانى: من اطراد هذا المعنى فى موارد المادة فتوضيحه: إن الامتداد فى مورد هذه المادة إنما تكون فى نسبتها بين اثنين:

أ فإذا كانت المادة بذاتها مقتضية لامتداد النسبة كما فى المجاورة و المحاذاة و نحوهما حيث إنها لا محالة تقتضى نسبة ممتدة بين طرفيها فلا تصلح لها هيئة إلا هيئة المفاعلة و لذلک تصاغ بها ضمانا لأداء هذا المعنى. و ليس لخصوص كونها بين اثنين على نحو الاشتراك مدخلية كما توهم بعض النحاة فأدرجوا بذلک خصوصية مورد الاستعمال فى أصل المعنى المستعمل فيه المنطبق على هذا المورد الخاص. بل معناها هو الامتداد الأعم.

ب و إذا لم تكن المادة مقتضية لامتداد النسبة بطبيعتها بأن كانت صالحة فى نفسها للانتساب إلى واحد و اثنين كسار و ساير و بعد و باعد و طلب و طالب و قبل و قابل و نحو ذلک-: فإن معنى الامتداد يقتضى إضافتها إلى الغير فإذا لوحظت منضافة إلى الغير حدثت هناک نسبة ممتدة بين اثنين تنحل

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۲۸

إلى نسبتين كما فى القسم الأول. ثم فى هذه الحالة (تارة) لا يكون الغير الذى وقع طرفا لهذه النسبة الممتدة مفعولا لأصل المادة و

(أخرى) يكون مفعولا لها. ففى الفرض الأول يكون مفاد الهيئة التعدية إلى الواحد إن كانت المادة لازمة فى المجرد كجلست إليه و جالسته و برزت إليه و بارزته و إلى الاثنين إن كانت متعدية لواحد ك: (جذبت الثوب) و (جاذبته الثوب). و فى الفرض الثانى: لا يستفاد من الهيئة تعدية جديدة على المجرد، و لكن يتغير نوع التعدية و سنخها فالتعدى فى (ضرب زيد عمرا) عبارة عن صدور الضرب من زيد و وقوعه على عمرو و أما فى (ضارب) فلا نظر إلى جهة الوقوع على المفعول، لان نوع تعديه على نسق تعدى (جاور) و (حاذى)، و إنما هو ناظر إلى أنهما طرفا هذه النسبة الممتدة. و توضيح ذلك: إن الضرب بلحاظ صدوره من الطرفين تعتبر فيه نسبة ممتدة بينهما هى مدلول هيئة (ضارب) و (قاتل) و (جاذب)، و هذه النسبة المخصوصة بحاجة إلى مبدإ تصدر عنه يسمى (فاعلا) و محل تقع عليه يسمى (مفعولا) فيلاحظ فيها مبدأ صدور النسبة الممتدة و محل وقوعها بالاعتبارين. و ربما يصلح كل من الطرفين لكل من الاعتبارين إذا استويا فى استناد الحدث إليهما كما تقول (ضارب زيد عمرا) و (ضارب عمرو زيدا) فتارة يكون زيد مبدأ صدور النسبة و عمرو محل وقوعها كما فى المثال الأول و أخرى يكون الأمر بالعكس كما فى الثانى و ليس للبادى بأصل الفعل و السابق فيه بالشروع خصوصية. فالمفعول فى هذا الباب من وقع طرفا للنسبة الممتدة لا من وقع عليه أصل المادة كما فى المجرد و لذا ينفك أحد الأمرين عن الأخر كما فى (جاذب زيد عمرو الثوب) فإن ما وقع عليه أصل المادة هو الثوب فهو

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۲۹

المجذوب، و من وقعت عليه النسبة الممتدة هو (عمرو) و إذا اجتمع الأمران أى كان المفعول طرفا للنسبة الممتدة و محلا لوقوع أصل المادة كما فى (عمرو) فى مثال (ضارب زيد عمرا) فإنهما يختلفان بالاعتبار، فعمرو مفعول لضارب من حيث إنه مضارب لا من حيث إنه مضروب كما فى المجرد. هذا تقرير هذا المسلك. (لكن) يلاحظ عليه إنه رغم قربه من جهة ضمانه التناسب بين المبرز و المبرز و قدرته على تفسير بعض موارد المادة إلا- أن ما ذكر فى موارد الاشتراك من تصوير الامتداد بلحاظ نسبة منتزعة من النسبتين الموجودتين بين الشخصين اللذين وقعت المادة فى كل منهما رغم اختلاف النسبتين من الأطراف لا يخلو عن تكلف و بعد ظاهر. و على هذا فلا- يمكن قبول كون هذا المعنى هو المعنى الوحدانى العام للهيئة. و أما التناسب المذكور فهو و إن صح إلا إن مجرد التناسب الذاتى لا يحسم الأمر فى الدلالات اللغوية، بل لا بد من تحقيق الموضوع باستقراء الأمثلة و الموارد و ملاحظة مدى توافقها مع هذا التناسب و اعتباره فى مرحلة الوضع.

المسلك الرابع: ما هو المختار

. و بيانه بحاجة إلى ذكر مقدمة هى: إن الدلالات التى تنضم إلى أصل المادة فى مدلول الكلمة فى باب المفاعلة ليست جميعها مستندة إلى هيئة هذا الباب، كما كان هو الانطباع السائد لدى اللغويين و كثير من الأصوليين بل هى على قسمين: فمنها ما يستند إلى الهيئة. و منها: ما يستند إلى المبدأ الخفى الملحوظ فى بعض موارد الباب.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۳۰

و هذا الأمر لا يختص بهذا الباب بل هو أمر سار فى أكثر الهيئات إن لم نقل جميعها، فكثيرا ما نرى أن هناك معنى أو معان تظهر فى بعض المواد مع أنها لا تنشأ عن المادة و لا عن الهيئة و إنما مصدرها المبدأ الخفى للكلمة. و قد سبق أن أوضحنا هذه الفكرة و بعض الأمثلة لها فى إبطال المسلك الأول، و بينا إنه كيف يتدخل المبدأ الخفى فى إيجاد معان غريبة عن المادة فى وصفى الفاعل و المفعول، من الاقتضاء و الحرفة و المضى و غير ذلك رغم وحدة مفاد الهيئة فيهما بحسب الوجدان اللغوى. ففى باب المفاعلة أيضا يستند قسم من الدلالات المتفرقة إلى المبدأ الخفى كالسعى إلى الفعل و الغلبة و الفخر و نحو ذلك، مما يظهر بالتتبع. و قد أوجبت الغفلة عن هذا المبدأ بعض الاقتراحات فى مفاد الهيئة كالمسلك الأول. (نعم): بعض آخر من الدلالات يستند إلى الهيئة و هذا هو المقصود تحليله فى هذا البحث.

و بعد اتضاح هذه المقدمة نقول: إن الظاهر بملاحظة الموارد المختلفة للهيئة إن هذه الهيئة تدل على نسبة مستتبعة لنسبة أخرى بالفعل أو بالقوة، و ذلك مما يختلف بحسب اختلاف الموارد (فتارة) تكون النسبة الأخرى كالأول صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبة إلى نفس الشيء. و (أخرى) تكون إحداهما صادرة من الفاعل و الأخرى من المفعول كما فى (ضارب) فيعبر عن المعنى حينئذ بالمشاركة. و فى الحالة الأولى: قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فيعبر عنه بالمبالغة كما ذكر فى كلام المحقق الرضى (قده) «۱» أو يعبر عنه

(۱) شرح الشافية ط الحجر ص ۲۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۳۱

بالامتداد إذا لم يكن التعدد واضحا كما فسر لفظ المطالعة فى بعض الكتب اللغوية كالمنجد بإدامة الاستطلاع مع إنه استطلاعات متعددة فى الحقيقة و قد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فيكون تكرره بلحاظ انحلاله إلى أفراد متتالية كما فى. (سافر) و نحوه و حينئذ يعبر عنه بالامتداد و الطول. و لازمه التعمد و القصد فى بعض الموارد نحو تابع و واصل كما مر آنفا. و لا يرد على ما ذكرنا ما أورده المحقق الأصفهانى على القول بدلالة الهيئة على المشاركة، من إنه لا يمكن أن يكون المدلول الواحد محتويا لنسبتين «۱» لان المدلول المطابقى على ما ذكرنا نسبة واحدة لكنها مقيدة بأن تتبعها نسبة أخرى على نحو دخول التقيد و خروج القيد. و على ضوء ذلك يمكن القول بأن الضرار يفترق عن الضرر بلحاظ إنه يعنى تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره. و بهذه العناية أطلق النبى صلى الله عليه و آله على سمرة أنه مضار لتكرر دخوله فى دار الأنصارى دون استيذان. و بما ذكرناه يظهر النظر فيما سبق فى أول هذا الفصل عن بعض اللغويين فى تفسير الضرار فى الحديث مقارنة بين مدلوله و مدلول الضرر بعدة تفسيرات.

أحدها: إن الضرر هو فعل الواحد و الضرار فعل الاثنين. و قد سبق عدم تمامية هذا الوجه لان ضرارا لا يدل على المشاركة.

الوجه الثانى: إن الضرر ابتداء الفعل و الضرار الجزاء عليه. و الظاهر إن هذا التفسير لا يبتنى على دعوى فهم الابتداء و الجزاء من

(۱) لاحظ نهاية الدراية ۲: ۳۱۷ ۳۱۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۳۲

مادة الكلمتين أو هيئتهما، لوضوح عدم إفادة شيء منهما لذلك، و إنما هو نحو توجيه لمفاد الحديث و مع ذلك فلا قرينة على هذا التحديد لمدلول المادة فى الحديث.

الوجه الثالث: إن الضرر ما تضر به و تنتفع به أنت و الضرار أن تضره من غير أن تنتفع به. و هذا الوجه أيضا ليس مبنيا ظاهرا على دعوى دلالة المادة أو الهيئة على هذا التحديد، و إنما يبتنى على جهة أخرى و هى قيام قرينة خارجية على ذلك من قبيل بعض موارد تطبيق هذه الكبرى. لكن لم تثبت القرينة المذكورة على هذا التحديد.

الوجه الرابع: أن يكون الضرار بمعنى الضرر بعينه. و على ذلك يبتنى ما ذكر من أن (لا ضرار) إنما هو لمجرد التأكيد. و وجه هذا الاعتقاد: تصور إن باب المفاعلة من مادة (الضرار) إنما هو بمعنى المجرد منها كما ذكروا ذلك فى مواد أخرى بناء على مبناهم من تعدد معنى هيئة المفاعلة على ما تقدم. و قد صرح بذلك فى بعض كلماتهم ففى لسان العرب مثلا (ضره يضره ضرا و ضر به و أضر به و ضاره مضارة و ضرارا بمعنى) «۱». لكن اتضح مما ذكرناه فى معنى الهيئة فيهما وجود الفرق بين معناهما فالضرر معنى اسم مصدرى مأخوذ من المجرد، و الضرار مصدر يدل على نسبة صدورية مستتبعة لنسبة أخرى، و لذلك ذكر المحقق الرضى (قده)، إن الصيغة تفيد معنى المبالغة، و أوضحنا فى المسلك المختار إن إفادة معنى المبالغة إنما هى باعتبار الدلالة على تكرر النسبة أو استمرارها. هذا ما يتعلق

(۱) ط بیروت ۱۹۵۵ ه ۱۳۷۵ ه ۴/ ۴۸۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۳۳

بمفاد هیئة (ضرار).

و أما الإضرار الوارد فی نسخة أخری فی الجملة الثانیة للحدیث بدلا عن (ضرار) فقد ذکر إنه بمعنی المجرد. و هو أحد معانی هذا الباب فی علم الصرف کقال و أقال «۱» و لکن أفاد المحقق الرضی فی شرح الشافیة إن ذلک تسامح منهم و إن المقصود إفادته التأکید و المبالغة «۲» کما أن ما ذکر فی علم الصرف لهذه الهیئة من المعانی الکثیرة إنما ینشأ أکثرها عن المبدأ الخفی للکلمة علی نسق ما أوضحناه فی باب المفاعلة. و أما تحدید المفاد الحقیقی لنفس الهیئة ففیه وجوه و احتمالات. لکن لا یهمنا تحقیق الحال فیها فی المقام بعد عدم ثبوت هذه الصیغة فی الحدیث علی ما أوضحناه فی الفصل الأول.

المقام الثالث: فی مفاد الهیئة الترکیبیة

اشارة

. و هذا البحث هو أهم الأبحاث فی الموضوع إذ هو المقصد الأصلی و قد اشترک فیه اللغویون و فقهاء الفریقین، إلا إن العمدة ما طرحه المتأخرون من فقهائنا. و یلاحظ علیهم إن المسالک المطروحة عندهم فی تفسیر الحدیث غالبا لم تفرق بین المفاد الترکیبی للجملتین (لا ضرر و لا ضرار) مع أن بینهما فرقا واضحا علی المختار. و نحن نتعرض للوجه المختار فی کیفیة تفسیر الحدیث و تحقیق معناه، ثم نتعرض لسائر المسالک التی طرحت فی ذلک فهنا بحثان:

البحث الأول: فی بیان المسلک المختار فی تحقیق معنی الحدیث

اشارة

. و المختار فی معنی الحدیث: إن مفاد القسم الأول منه و هو قوله (لا

(۱) لاحظ الشافیة و شرحها للرضی ط الحجری ص ۲۴، ۲۶ و غیرهما.

(۲) لاحظ شرح الشافیة ط الحجر ص ۲۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۳۴

ضرر) ما ذهب إلیه الشیخ الأنصاری من نفی التسبیب إلی الضرر بجعل الحکم الضرری. و أما القسم الثانی منه و هو (لا ضرار) فإن معناه التسبیب إلی نفی الإضرار، و ذلک یحتوی علی تشریعین: الأول: تحریم الإضرار تحریما مولویا تکلیفیا.

و الثانی: تشریع اتخاذ الوسائل الاجرائیة حمایة لهذا التحریم. و بذلک یحتوی الحدیث علی مفادین:

۱ الدلالة علی النهی عن الإضرار.

۲ و الدلالة علی نفی الحکم الضرری. و مضافا لذلک دلالته بناء (علی المختار) علی تشریع وسائل اجرائیة للمنع عن الإضرار خارجا، و هذا المفاد استفدناه من الجملة الثانیة و بعض الأعاظم استفاده من الجملة الأولی بجعل النهی المستفاد منها نهیا سلطانیا و هو مناقش مبنی و بناء کما سیتضح فی موضعه إن شاء الله. و لتوضیح استفادة ذلک من الحدیث علی المنهج المختار نتعرض لبیان ذلک فی ضمن وجهین إجمالی و تفصیلی:

أما الوجه الإجمالى:

فهو إن نفى تحقق الطبيعة خارجا فى مقام التعبير عن موقف شرعى بالنسبة إليها، يستعمل فى مقامات مختلفة كإفادة التحريم المولوى أو الإرشادى أو بيان عدم الحكم المتوهم و ما إلى ذلك. و لكن استفادة كل معنى من هذه المعانى من الكلام رهين بنوع الموضوع، و بمجموع الملابسات المتعلقة به. و ملاحظة هذه الجهات تقضى فى الفقرتين بالمعنى الذى ذكرناه لهما.

أما الفقرة الأولى: و هى (لا ضرر) فلان الضرر معنى اسم مصدرى يعبر عن المنقصة النازلة بالمتضرر، من دون احتواء نسبة صدورية كالاضرار

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۳۵

و التنقيص، و هذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الإنسان، و لا يتحمله أحد عادة إلا بتصور تسبيب شرعى إليه، لان من طبيعة الإنسان أن يدفع الضرر عن نفسه و يتجنبه، فيكون نفى الطبيعة فى مثل هذه الملابسات يعنى نفى التسبيب إليها بجعل شرعى و لمثل ذلك كان النهى عن الشىء بعد الأمر به أو توهم الأمر به دالا على عدم الأمر به كما كان الأمر بالشىء بعد الحظر أو توهمه معبرا عن عدم النهى فحسب كما حقق فى علم الأصول، و على ضوء هذا كان مفاد (لا ضرر) طبعا، نفى التسبيب إلى الضرر بجعل حكم شرعى يستوجب له. و أما الفقرة الثانية: و هى لا ضرار فهى تختلف فى نوع المنفى و سائر الملابسات عن الفقرة الأولى لأن الضرار مصدر يحتوى على النسبة الصدورية من الفاعل كالاضرار. و صدور هذا المعنى من الإنسان أمر طبيعى موافق لقواه النفسية غضبا و شهوة. و بذلك كان نفيه خارجا من قبل الشارع ظاهرا فى التسبيب إلى عدمه و التصدى له، و مقتضى ذلك.

أولا: تحريمه تكليفا فإن التحريم التكليفى خطوة أولى فى منع تحقق الشىء خارجا.

و ثانيا: تشريع اتخاذ وسائل إجرائية ضد تحقق الإضرار من قبل الحاكم الشرعى، و ذلك لان مجرد التحريم القانونى ما لم يكن مدعما بالحماية اجراء لا سيما فى مثل (لا ضرار) لا يستوجب انتفاء الطبيعة و لا يصحح نفيها خارجا. و أما الوجه التفصيلى: لدلالة الحديث على ذلك فتوضيحه: إن هذا الحديث يمثل نفيا لمفهومين (هما الضرر و الضرار)، و هذه الصيغة أعنى صيغة النفى رغم وحدتها صورة و وحدة المراد الاستعمالى منها تحتوى على معان مختلفة بحسب اختلاف الموارد

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۳۶

فربما: يكون محتواها التحريم المولوى كما فى (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ) «۱».

و أخرى: تكون إرشادا إلى عدم ترتب الأثر القانونى المترتب على الشىء كما فى (لا طلاق إلا لمن أراد الطلاق) «۲» فإنه يدل على عدم حصول الفراق القانونى بإنشاء الطلاق إذا لم يكن مرادا جديا.

و ثالثة: تكون إرشادا إلى محدودية متعلق الأمر كما فى (لا صلاة إلا بطهور) «۳» فإنه يدل على محدودية الصلاة الواجبة بالطهارة.

و رابعة: تقتضى عدم وجود حكم يبعث على وجود شىء كما فى ما لو قيل (لا حرج فى الدين). إلى غير ذلك من محتوياتها. و على هذا فلا بد فى معرفة معنى الحديث، و تحقيقه من تحقيق ميزان اختلاف محتوى الكلام فى هذه الموارد و غيرها رغم وحدة عنصره الشكلى، ثم تحقيق معنى الحديث على ضوء هذا الضابط العام

فهنا مرحلتان:

إما فى المرحلة الاولى: فلا بد قبل توضيح الميزان فيها من التنبيه على نكتة عامة فيما يتعلق بتفسير الكلام

اشارة

سواء أ كان من قبيل صيغة الأمر أو النهى أو النفى أو الإثبات فنقول: إن الكلام يتألف من عنصرين عنصر شكلى يتمثل فى مدلوله اللفظى، و عنصر معنوى كامن تحت المدلول اللفظى يكون هو المحتوى الواقعى للصيغة و المصحح لاستعمالها، و هذان العنصران لا يتحدان دائما و إن كان لا بد بينهما من تسانخ و علاقة، و لذا تكون الصيغة الواحدة ذات

(۱) سورة البقرة ۲: ۱۹۷.

(۲) جامع الأحاديث ۲: ۲۲۶/ ۱۸۸۷، الفقيه ۴: ۲۲/ ۶۷.

(۳) الوسائل ۲۲: ۳۰/ ۲۷۹۴۱، الكافى ۶: ۶۲/ ۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۳۷

محتويات متعددة بحسب اختلاف الموارد كاستعمال صيغة الأمر و النهى فى معان كثيرة. فإن هذه المعانى ليست هى المدلول الاستعمالى للكلام، و لا- هى مجرد دواع و أغراض لاستعماله كما أوضحناه فى محله من علم الأصول و إنما هى محتوى الكلام و باطنه. و اختلاف مفاد النفى على الأنحاء السابقة و غيرها يرتبط بالعنصر المعنوى الكامن للكلام كما هو واضح لوحدة العنصر الشكلى حسب الفرض و هو النفى و معرفة الضابط العام لتشخيص محتوى الكلام، يتوقف على التعرف المسبق على العوامل المختلفة التى تؤثر فى تعيين محتواه و تحديده لكى يتم استخراج هذا الضابط على أساسها. و ذلك: لان تفسير الكلام فى حد نفسه عملية معقدة لا تكفى فيها معرفة الجهات اللفظية من المفردات اللغوية و الهيئات العامة فحسب على ما أشرنا إليه. بل يمكن القول بأن العوامل اللفظية بالنسبة إلى سائر الجهات المؤثرة فى معنى الكلام، مثل ما يظهر من الجبل الثابت فى البحر بالنسبة إلى ما كان منه كامنا تحت الماء، لان هذه العوامل لا تؤلف إلا جزء يسيرا من مجموع ما يؤثر فى محتوى الكلام، و إن كانت ظاهرة أكثر من غيرها. و سر ذلك: إن الكلام بما إنه ظاهرة حية من الظواهر النفسية أو الاجتماعية فإنه يتفاعل بحسب محتواه مع جميع الملابسات التى تحيط به من محيط و شائعات و أعراف و غير ذلك، فإذا ما أريد تفسير كلام ما فلا بد من ملاحظة جميع الخصوصيات التى تقترن به من الإطار الذى ألقى فيه، و من طبيعة الموضوع الذى يتحدث عنه، و من الصفات النفسية للمتكلم و المخاطب. فربما تختلف الكلمة الواحدة من زمان إلى زمان أو من موضوع إلى موضوع أو من متكلم إلى متكلم أو من مخاطب إلى مخاطب.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۳۸

فإذا لاحظنا الجهات المختلفة التى تحتضن الكلام و قدرنا نوع التفاعل المناسب معها: أمكننا تفسير الكلام فى ظل مجموع تلك الجهات. و قد عبرنا عن هذا المنهج فى تفسير الكلام ب (منهج التفسير النفسى) نظرا إلى أن تأثير هذه الجهات فى الكلام إنما هو بلحاظ تأثيرها فى الحالة النفسية للمتكلم أو المخاطب معها. و بعد اتضاح هذه المقدمة نقول: إن اختلاف محتوى صيغة النفى فى الموارد المذكورة، إنما ينشأ عن اختلاف المواضيع و ملابساتها و تناسبات المورد بحسبها، كما يوجد نظير هذا الاختلاف فى سائر الصيغ التى تعبر عن الموقف الشرعى فى موضوع ما. و نحن نقتصر فى هذا المجال على عرض جملة من هذه المواضيع بشكل عام لمختلف الصيغ كصيغة الأمر و النهى و النفى و الإثبات فى الجملة الخبرية مع توضيح كيفية تأثيرها فى اختلاف محتوى الصيغة:

۱ الموضع الأول: أن يكون مصب الحكم طبيعة تكوينية ذات آثار خارجية

يرغب المكلفون فيها أو عنها من جهة نسبتها مع القوى الشهوية و الغضبية للنفس، من دون أن يكون هذا الحكم مسبوقا بحكم مخالف له علما أو احتمالا كالأمر بعد الحظر أو بعد توهمه. ففى هذا الموضع يتضمن محتوى الخطاب أمرين:

أحدهما: عام و الآخر خاص بمورد صيغتى الإثبات و النفى. أما محتواه العام: فهو الوعيد على الفعل أو الترك فإن كانت الصيغة بعثا كان محتواها الوعيد على الترك فيكون الفعل واجبا تكليفا، و إن كانت الصيغة زجرا كان محتواها الوعيد على الفعل فيكون الفعل

حراما تكليفا، و مجموع الصيغة و المحتوى يؤلف الحكم المولوى الخاص من إيجاب أو تحريم.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۳۹

و احتواء الصيغة لهذا المحتوى لم يكن لمجرد خصوصية الصيغة إذ هى لا- تدل إلا- على البعث أو الزجر اللزومى، و هذا المقدار ينحفظ فى ظل محتويات أخرى من قبيل الإرشاد و نحوه مما يأتى، و إنما تعين مدلول الوعيد بدلالة الاقتضاء بعد أن امتنع فرض محتوى آخر للصيغة لعدم وجود مبادئه فى الجهات المكتنفة بها. و توضيح ذلك: إن مدلول الصيغة من البعث أو الزجر لا معنى لاعتباره بما هو هو مجردا عن أى معنى أو اعتبار آخر، لانه لا يكون بذلك مثار أثر خارجا أو عقلاء، فلا بد له من محتوى مسانخ له كامن فيما وراء اللفظ يكون سببا للأثر العقلائى، و ما يكون محتوى للكلام على قسمين:

أ ما يتوقف على مبادئ مسبقة غير موجودة و لا قابلة للاعتبار فى متعلق الصيغة (و مثال ذلك) رفع توهم الحكم السابق كما يراد ذلك فى الأمر بعد توهم الحظر فإنه يتوقف على فرض توهم خارجى للحظر. و منه الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر المطلوب على الشىء حيث يكون للشىء أثر اعتبارى بطبيعته، و هذا يتوقف على فرض أثر اعتبارى ثابت للشىء مسبقا، إلى غير ذلك من المحتويات الاتية.

ب ما يكون أمرا اعتباريا لا بد من جعله من قبل الشارع و هو الوعيد على الترك المقوم للوجوب أو الوعيد على الفعل المقوم للحرمة.

و على هذا فحيث لم يتواجد فى هذا الموضع شىء من العوامل النفسية و غيرها مما يندرج فى القسم الأول ليتفاعل معه المعنى حسب الفرض، فيتعين كون المحتوى هو القسم الثانى تصحيحا لاعتبار البعث و الزجر من الحكيم. و على هذا الأساس يستفاد الحكم المولوى من البعث و الزجر. و بذلك يتضح إنه لا يتجه ما اشتهر فى كلمات الأصوليين من إن

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴۰

الأصل فى الأمر و النهى أن يكون مولويا و لا- يحمل على الإرشاد إلا بقرينة. بل الصحيح هو العكس لان حمل الأمر و النهى على الإرشاد إنما يكون وفق تناسبات ثابتة بحسب طبيعة الموضوع، فلا يحتاج كونه للإرشاد إلى مئونة زائدة، و هذا بخلاف حمله على المولوية لأنه إنما يكون بموجب دلالة الاقتضاء بعد فقد سائر الجهات التى ترسم للكلام محتوى إرشاديا، فهى فى طول تلك الجهات المقتضية لارشادية الإنشاء طبعا. و يلاحظ هنا: أنه لا يفرق فى استفادة الحكم المولوى من الصيغة فى هذا الموضع بين أن تكون صيغة الإنشاء من قبيل الأمر و النهى أو صيغة الاخبار من النفى و الإثبات، نعم استعمال صيغة الاخبار فى هذا المجال تجوز لانه يخالف مفاده الاستعمالى، و إنما صحح ذلك التناسب بين الاخبار عن وجود الشىء مع التسبيب إليه بالأمر به و كذلك التناسب بين الاخبار عن الانتفاء مع التسبيب إلى ذلك بالنهى عنه كما أوضحناه فى البحث عن مدلول الجملة الخبرية فى علم الأصول. فهذا هو المحتوى العام للكلام فى هذا الموضع. (و أما محتواه الخاص) بمورد الإثبات و النفى «۱» فهو تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية على اختلاف مراتبها لتحقيق مقتضى الحكم فيما كان المورد مقتضيا لمثل هذا التشريع و هذه الوسائل كإعمال القدرة فى المنع عن الحرام أو الإكراه على فعل الواجب، و يدخل فى ذلك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و لو بما يتضمن إيقاع الضرر على الفاعل نفسا أو مالا مع

---

(۱) و وجه عدم اقتضاء الأمر و النهى لذلك واضح لان مفادهما بالمطابقة اعتبار طلبى أو زجرى فلا دلالة لهما على أكثر من ذلك و هذا بخلاف الإثبات و النفى فإن مفادهما التسبيب إلى الفعل أو الترك حتى كأنهما متحققان فعلا. فيكون الإثبات و النفى منسجما مع تشريع الوسائل الاجرائية أكثر من الأمر و النهى.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴۱

ملاحظة أخف الوسائل و أنسبها. نعم إن الوسائل الاجرائية المتخذة لحماية الحكم لا- بد من أن تكون جارية على وفق القوانين المجعولة فى الشريعة المقدسة فى هذه المرحلة، من قبيل كون إيقاع الضرر بالفاعل مالا أو نفسا بإذن من ولى الأمر أو بإشراف منه

كما ذكرناه فى محله.

۲ الموضع الثانى: أن يكون مصب الحكم ماهية اعتبارية ذات آثار وضعية عقلائية

و يؤتى بها عادة بـداعى ترتيب تلك الآثار التى يحترمها القانون و يمضـيها و يحميها فى مرحلة الاجراء و ذلك كالعقود و الإيقاعات. و محتوى الصـيغة فى هـذا الفرض هو عـدم ترتب الأـثر المزبور على المتعلق فى مورد النهى و النفى كـد (لاـ بيع إلاـ فى ملك) و (لا طلاـق إلا لمن أراد الطلاق) أو على غير المتعلق فى مورد الأمر و الإثبات كـد (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) «۱». و لذا يكون الحكم فى ذلك حكمـا إرشاديـا. و العامـل العام الموجب لتعين هـذا المعنى كمحتوى للصـيغة، هو التناسب الطبيعى بين الهـدف و الوسـيلة، و توضـيح ذلك: إن مثل هـذه الطبيعـة إذا كانت ذا مفسدة بنظر المشـرع فإنه يكفى فى تحقق هدف الشارع من الانزجار عنها فصـلها عن آثارها القانونية، فيسـتوجب ذلك انزجار المكلف عن الطبيعة، و تحديد الداعى الموجب لإيجادها، لان الرغبة فى الطبيعة بحسب الفرض فى هذا الموضع ليس باعتبار جهة تكوينية فيها تنسـجم مع قوة نفسـية للإنسان مثلا كما فى المورد الأول و إنما هى بلحاظ أثرها القانونى، فإذا فصلت عن الأثر القانونى انزاح الداعى إلى تحقيقها. فإلغاء الأثر القانونى هو الوسيلة المناسبة لتحقيق الهدف المزبور عادة.

---

(۱) سورة الطلاق ۶۵/ ۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴۲

(نعم) ربما لا يكفى مجرد إلغاء الأثر، لقوة الـداعى إلى إيجادها أو لعدم الاحتياج البالغ إلى الحماية القانونية فى المورد كما فى مورد النهى عن بيع الخمر أو النهى عن الربـا فـإن مورد الربـا من المنقولات مثلا و لا تحتاج المعاملـة فيها إلى حمايـة قانونيـة فيجعل الحرمة التكليفية زيادة على الفساد الوضعى. و على هذا: فالتناسب المذكور هو الموجب لتعين محتوى الكلام فى إلغاء الأثر القانونى. فهذا هو العامل الاساسى العام فى هذا الموضع، الموجه لمحتوى الصيغة. و هناك عامل آخر أخص يتواجد فى مورد تحديد الموضوع فحسب دون مورد النهى عن الطبيعـة مطلقا و هو تفاعل الصـيغة مع العامل النفسـى للمأمور، و ذلك لان مرغوبيـة الطبيعـة فى هـذا المورد إنما تكون فى ضوء هـدف مسبق للمكلف، و هو الوصول إلى الأثر المطلوب كانفصام العلقـة الخاصة مثلا كما فى الطلاق أو تحققها كما فى الزواج. فإذا كان الاعتبار الصادر يحـدد تأثير الطبيعـة، فإن هـذا يرجع إلى تحديد الوسـيلة لتحقق الهدف المفروض فيكون الهدف المفروض كموضوع مفترض لهذا الاعتبار، فإذا قيل (لا طلاق إلا بشاهدين) فهو فى قوة أن يقال (إذا أردت انفصال العلقة الزوجية فلا تطلق إلا بشاهدين) فيكون الأثر المطلوب كشـرط مقدر بالنسبة إلى الخطاب، فيكون مفاد الخطاب طبعا ارتباط الغاية المفروضة بالحد الخـاص. و هـذا العامـل كما قلنا إنما يكون فى مورد تحديـد الطبيعـة لا فى مورد إلغاء أثرها مطلقا، لأن إلغاء أثرها يرجع إلى إسـقاط الغاية المسبقة لا تحديد وسيلتها كما هو واضح.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴۳

(و يلاحظ): إن اسـتعمال صـيغة الأمر و النهى فى هـذا الموضع ليس مجازا بل هو اسـتعمال حقيقى لان فصل العلقـة بين الطبيعة و بين الأـثر المرغوب منهـا ينسـجم مع صـيغة الزجر تمـام الانسـجام لاـنه يوجب انزجـار المكلف عن ذلـك بالإمكان و كلما كان المحتوى المعنوى فى اللفظ يحقق للعنصـر الشـكلى فيه التأثير المطلوب منه المسانـخ إياه فإن الاسـتعمال يكون حينئذ حقيقيا بعد تمام المحتوى المزبـور إذ يتـأتى للمتكلم حينئـذ أن يقصـد المـدلول الاسـتعمالى بالكلاـم جـدا، و فصـل العلقـة فى المقـام مسـتوجب لفاعليـة الزجر الإنشائى، كما أن الوعيـد فى النهى المولوى مسـتوجب لفاعليـة الزجر الإنشائى. و هكـذا فى صـيغة البعث فى مورد الأمر بالحصة كـد (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) «۱» يكون الاسـتعمال حقيقيـا، فـإن تحديـد الوسـيلة بعـد تعلق الغرض مسـبقا بأثرها نوع من البعث للشـخص نحو الوسـيلة المشـروعة. و بـذلك يظهر: إنه لاـ يتجه ما فى كلمات جماعـة من الأصوليين من اعتبار الإرشاد معنى مجازيا للأمر و النهى، و

كان منشأ ذلك عدم التنبه لكيفية تفاعل الاعتبار مع الملابسات المحيطة به على ما أوضحنا ذلك. و أما صيغة الإثبات و النفى كـ(لا ـ طلاق إلا ما أريد به الطلاق) و (لا سبق إلا فى خف أو حافر أو نصل) و (لا بيع إلا فى ملك)، فإنه يكون من قبيل إثبات الحكم بلسان إثبات موضوعه، أو نفيه بلسان نفيه مبالغة فى ذلك، بلحاظ إن فصل الشيء عن أثره القانونى تسبيب إلى انتفائه فى الخارج على ما سيق توضيحه.

۳ الموضع الثالث: أن يكون مصب الحكم موضوعا لحكم شرعى خاص من دون رغبة طبيعية نحوه

فى مورد الزجر أو انزجار طبيعى عنه فى

---

(۱) سورة الطلاق ۶۵/ ۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴۴

مورد البعث إليه كـ(لا شك لكثير الشك) و (لا سهو للإمام مع حفظ المأموم) فإن الشك فى الصلاة موضوع لجملة من الاحكام. و محتوى الصيغة فى هذا الموضع حيث تكون صيغة نفى ليس هو التسبيب إلى عدم تحقق الموضوع إذ لا وجه لإرادة ذلك، و إنما هو عدم ترتب ذلك الحكم الشرعى بالنسبة إلى الحصة الخاصة، فإن ارتباط الطبيعة فى ذهن المخاطب بتلك الاحكام، يوجب أن يكون محتوى الكلام ناظرا لهذا الارتباط بمقتضى التفاعل الطبيعى بين الكلام و بين التصورات الذهنية للمخاطب، فيكون مؤداه تحديد هذا الارتباط و خروج المنفى عنه.

۴ الموضع الرابع: أن يكون مصب الحكم حصة خاصة من ماهية مأمور بها يظن سعتها لهذه الحصة

فيكون الداعى لاتيانها تفريغ الذمة و أداء الوظيفة كما فى (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و (لا صلاة لمن لم يقم صلبه فى الصلاة). و محتوى الصيغة فى هذا الموضع هو عدم ترتب الأثر المذكور و هو فراغ الذمة على الإتيان بالحصة، فيرجع إلى اشتراط المتعلق بالقيد الخاص، و لذا يكون الحكم حكما إرشاديا إلى الجزئية و الشرطية. و سر تعين هذا المعنى كمحتوى للصيغة هنا عاملان على غرار ما سبق فى الموضع الثانى-:

الأول: التناسب الطبيعى بين الهدف و الوسيلة فإنه يكفى فى حصول هدف الشارع و هو عدم تحقق الحصة المذكورة تحديد الأمر بالطبيعى لتخرج هى عن المتعلق، و ذلك موجب لانزجار المكلف عنها، لأن الإتيان بها إنما يكون بقصد امتثال الأمر بالطبيعة و هو ينتفى مع تحديده بحصة خاصة. الثانى: تفاعل الكلام مع الحالة النفسية للمخاطب، و ذلك لان باعث

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴۵

المكلف على الإتيان بهذه الحصة هو تفريغ الذمة عن الطبيعى المأمور به، فالنفى الملقى فى هذه الحالة يتفاعل حسب التناسب مع هذا الباعث النفسى و يفيد تحديد العامل فيه و هو الأمر الشرعى بحصة معينة. و كيفية استعمال صيغ الأمر و النهى و الإثبات و النفى فى هذا الموضع يماثل ما مضى فى الموضع الثانى.

۵ الموضع الخامس: أن يكون مصب الحكم حصة من ماهية منهى عنها يظن سعتها لهذه الحصة

، فيكون الرادع النفسى عنها هو قصد إطاعة الحكم المتعلق بالطبيعى كما فى (لا ربا بين الوالد و الولد). و محتوى الصيغة فى هذا الموضع نفى تعلق الحكم التحريمى بالحصة، فيرجع إلى تقييد متعلق الحرمة بالقيد الخاص، و ذلك لنظير ما تقدم فى الموضع الثالث فإن ارتباط الطبيعى فى ذهن المخاطب بالحكم التحريمى يوجب أن يكون محتوى الكلام ناظرا لهذا الارتباط و تحديدا للحكم

التحريمى بتحديد متعلقه.

۶ الموضع السادس: أن يكون مصب الحكم طبيعة يرغب المكلف عنها أو يرغب إليها

، أما لانسجام المتعلق مع القوى النفسية و الشهوية، أو للأثر القانونى المترتب على الشىء عادة أو لأجل تفريغ الذمة و امتثال القانون، لكنه معرض عنها لتصور ثبوت حكم مخالف لجهة رغبته و هذا هو الفارق بين هذا الموضع و الموضع الأول كما هو واضح، سواء كان هناك حكم كذلك بالفعل، أو كان هذا التصور توهما أو احتمالا، و قسم من هذا الموضع هو الذى يتعرض له فى علم الأصول بعنوان (الأمر بعد الحظر). و فى هذا الموضع يتفاعل الكلام مع التصور الذهنى المضاد، فيكون محتواه نفى الحكم المتصور،، مع إنه لولا التصور المذكور لافاد الحكم المولوى أو الحكم الإرشادى و لا فرق فى ذلك بين أن تكون صيغة الحكم

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴۶

إنشاء أو خبرا. ففى الإنشاء تتبدل الصيغة من أداة إيجابية بنائية إلى أداة هدم سلبية حيث يكون محتواها سلب الحكم السابق فحسب رغم إن عنصرها الشكلى يمثل معنى إيجابيا من قبيل الطلب و الزجر، و لذلك يكون استعماله مجازيا يختلف فيه المراد التفهيمى عن المراد الاستعمالى. لكن مصحح الاستعمال المذكور هو إن هدم الاعتبار السابق أو رفع توهمه، يتيح المجال للعامل النفسى و يرفع العائق أمام فاعليته، فيخيل بذلك أن هذا الهدم أو الرفع هو العامل الفاعل للبعث و الزجر، و ذلك من قبيل الأمر بالاصطياد بعد تحريمه أولا فى حال الإحرام فى قوله تعالى (وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا) «۱» فإن هذا الأمر ليس محتواه إلا رفع التحريم السابق، دون بناء حكم إيجابى كما هو مقتضى مدلوله إلا إنه صح استعمال صيغة البعث لان هدم التحريم السابق يستتبع الانبعاث نحو الاصطياد بفاعلية العامل الطبيعى عند الإنسان نحو الصيد، فيكون استعمال صيغة الأمر فى ذلك بلحاظ استتباع محتواه الهادم للانبعاث نحوه حتى كأنه العامل لذلك. و أما استعمال صيغة الاخبار فى هذا الموضع فهو أيضا استعمال مجازى، لان مفاد صيغة النفى مثلا هو مجرد الاخبار عن نفى وجود الطبيعة خارجا، لا سلب وجود حكم موجب لتحققها خارجا لولا هذا النفى، لكن صحح ذلك أن سلب الحكم و إن كان فى الواقع مجرد عدم تسبيب إلى وجود الطبيعة، لكن حيث تكون الطبيعة مرغوبا عنها لذاتها أو غير مرغوب إليها إلا على تقدير ثبوت هذا الحكم كان نفى الحكم فى هذا السياق بمثابة التسبيب إلى عدم تحقق الطبيعة، و بذلك صح نفيها خارجا نفيا تنزيليا.

---

(۱) سورة المائدة ۵/ ۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴۷

و ذلك كما لو قيل نفيا لمانعية بعض ما يحتمل مانعيته للصلاة-: (لا إعادة للصلاة بكذا)، فإن الإعادة لا يرغب إليها المكلف بطبعه إلا لطلب شرعى فحسب فلو دل الدليل على نفى الطلب الشرعى لزم من ذلك عدم تحققها عادة بفاعلية الرغبة الطبيعية عنها فصح نفيها تنزيلا. ثم أن هذا الموضع لا يختص بما لو كان متعلق الحكم نفسه موردا لحكم منساق أو متوهم كما فى مثال الاصطياد و الصلاة بل يعم ما لو كان متعلقه أمرا مستبا عن الحكم السابق أو المتوهم، و ذلك كان يقال فى معرض توهم جعل الشارع لتكليف مؤد إلى الحرج: - (لا حرج فى الدين) أو (لا تحرج نفسك) فهنا أيضا يتفاعل الكلام مع التوهم المذكور و يكون محتواه و مفاده التفهيمى نفى جعل حكم مسبب إلى الحرج. و مقطع (لا ضرر) من الحديث من هذا القبيل على ما يتضح قريبا.

فهذه مواضيع عامة يتغير بمقتضاها المحتوى الذى تستبطنه صيغ الحكم و منها النفى، و قد اتضح من خلال ذلك أن المحتويات المختلفة للنفى و غيره إنما هى مرهونة بتناسبات مختلفة يتفاعل معها الكلام فترسم له على ضوئها معان مختلفة تكون محتوى له. هذا تمام الكلام عن المرحلة الاولى.

و أما المرحلة الثانية: فهى من تطبيق الضابط المذكور على الحديث

اشارة

أو توضيح معنى الحديث على ضوء ذلك

أما المقطع الأول: من الحديث و هو (لا ضرر)

اشارة

، فهو يندرج فى المورد السادس الذى ذكرناه فيفيد نفى جعل حكم ضررى و ذلك على ضوء أمور ثلاثة:

۱ الأول: إن من الواضح جدا أن متعلق النفى فى هذا المقطع [ليس ماهية اعتبارية ذات آثار وضعية]

و هو الضرر-

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴۸

ليس ماهية اعتبارية ذات آثار وضعية حتى يرجع نفيها إلى فصلها عن آثارها و يندرج فى الموضع الثانى، و لا هو حصة من موضوع ذى حكم شرعى. أو متعلق للوجوب أو للحرمة حتى يراد نفى الحكم المترتب على الطبيعى فيندرج فى أحد المواضع المتوسطة الباقية، فلا محالة يدور الأمر فيه بين احتمالين:

أ أن يكون ماهية مرغوبا إليها لانسجامها مع القوى الشهوية أو الغضبية من قبيل الموضع الأول فيكون مفاد نفيه حينئذ التسبيب إلى عدم تحققه بتحريمه و المنع عن إيجاده خارجا، فيصح حمل النفى فى الحديث حينئذ على النهى كما هو مؤدى بعض المسالك فى المقام.

ب أن يكون ماهية مرغوبا عنها، لكن النفى لرفع توهم تسبيب الشارع إليه بإلزامه به بما يوجب الضيق و الضرر للمكلف، فيندرج فى المورد السادس و يكون مفاد نفيه نفى التسبيب إلى الضرر، بجعل حكم ضررى نظير (لا حرج) كما نسب إلى المشهور.

۲ الثانى: إن هذين الاحتمالين يتفرعان على كون معنى هيئة (الضرر) معنى مصدريا

محتويا للنسبة الصدورية إلى الفاعل أى الضار كالاضرار و الضرار، أو معنى اسم مصدرى خال عن هذه النسبة كالضيق و الحرج و المنقصة. فعلى الأول: يمثل الضرر كالاضرار طبيعة موافقة للقوى النفسية للإنسان كالغضب و الحقد و حب الإيذاء و نحوها التى يلجأ إليها الإنسان كثيرا إرضاء لنفسه. و حينئذ يكون مفاد لا ضرر تحريمه و تشريع ما يمنعه خارجا. و على الثانى: يكون الضرر بمعنى المنقصة الواردة على المتضرر، و هو أمر لا يتحمله الإنسان بطبعه بل هو مكروه له أشد الكراهة، و إنما يتحمله

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۴۹

لو ظن أن الشارع حمله إياه فنفى الضرر فى هذا السياق النفسى يرجع إلى نفى تسبيب الشارع له دفعا لتوهم إيجابه على المكلف و تحميله عليه.

۳ الثالث: إن الصحيح هو الاحتمال الثانى

، لأن الحس اللغوى لمن عرف اللغة العربية يشهد بأن الضرر إنما يمثل المعنى نازلا بالمتضرر لا صادرا من الفاعل، فهو معنى اسم

مصدری کالمضرة و المنقصة، و لیس معنی مصدریا کالاضرار، کما تقدم ذکر ذلک فی البحث من معنی الهیئة الإفرادیة للکلمة. و علی هذا فیکون مثل هذا الترتیب مثل سائر الأمثلة المماثلة له حالا- کد (لا- حرج) ما یکون المعنی المنفی عنه عملا مرغوبا عنه للمکلف بحسب طبعه و إنما یتحمله بتصور تشریع یفرضه علیه فیکون المنساق من النفی قصد نفی التشریع المتوهم أو المترقب فحسب. و بذلک یکون مفاد (لا ضرر نفی التسبیب إلی الضرر لجعل حکم ضرری کما هو مسلک المشهور.

و أما المقطع الثانی: من الحدیث و هو (لا ضرار) فإنه یندرج فی الموضع الأول من المواضع السابقة

اشارة

علی ما اتضح بما ذکرناه فی مورد (لا ضرر) آنفا لان الضرار هو الإضرار المتکرر أو المستمر، و قد ذکرنا أن الإضرار بالغیر عمل یمارسه الإنسان بطبعه لأجل إرضاء الدواعی الشهویة و الغضبیة، فإذا نهی عنه کما فی جملة من الآیات «۱» فهو ظاهر فی النهی التحریمی زجرا للمکلفین عن هذا العمل کما هو واضح.

---

(۱) کقوله تعالی (لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ) البقرة ۲/ ۲۳۳ و (أَشْهِدُوا إِذا تَبَایَعْتُمْ وَ لَا یُضَارَّ کَاتِبٌ وَ لَا شَهِیدٌ) البقرة ۲/ ۲۸۲ (وَ لَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَیِّقُوا عَلَیْهِنَّ) الطلاق ۶۵/ ۶۷۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۵۰

و إذا نفی کما فی هذا الحدیث فإنه یدل علی التسبیب إلی عدم تحقق هذا العمل و ذلک من خلال ثلاثة أمور.

الأمر الأول: جعل الحکم التکلیفی الزاجر عن العمل و هو الحرمة

. و هذا الحکم یستبطن الوعید علی الفعل و یترتب علیه بحسب القانون الجزائی الشرعی:

أولا:

العذاب الأخروی فی عالم الآخرة.

و ثانیا: العقوبة الدنیویة بالتعزیر و نحوه حسب رأی ولی الأمر بالحدود المستفادة من الأدلة الشرعیة. و ثالثا: الضمان فی موارد الإتلاف و کون الشیء المتلف ذا مالیة لدی العقلاء.

الأمر الثانی: تشریع اتخاذ وسائل مانعة عن تحققه خارجا

، و ذلک من قبیل تجویز إزالة وسیلة الضرر و هدمها إذا لم یمکن منع إیقاعه إلا بذلک، کالأمر بإحراق مسجد ضرار «۱» و الحکم بقلع نخلة سمرة و نحو ذلک. و هذا التشریع یرتکز علی قوانین ثلاثة:

۱ قانون النهی عن المنکر فإن للنهی مراتب متعددة کما ذکر فی الفقه أخفها النهی القولی و أقصاها الإضرار بالنفس، و بینهما مراتب متوسطة، و لا تصل النوبة إلی مرحلة أشد إلا بعد تعذر المرحلة السابقة علیها أو عدم تأثیرها فی الکف عن المنکر.

۲ قانون تحقیق العدالة الاجتماعیة بین الناس. و هذا من شؤون الولایة فی الأمور العامة الثابتة للنبی صلی الله علیه و آله و أئمة الهدی علیهم

---

(۱) ورد ذکر فی کتب التفسیر فی تفسیر قوله تعالی (وَ الَّذِینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً.) التوبة ۹/ ۱۰۷ لاحظ مجمع البیان ط ۳: ۷۲ ۷۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۵۱

السلام، و الفقهاء فی عصر الغیبة إذ لا بد من العدالة فی حفظ النظام.

۳ حمایة الحکم القضائی فیما إذا کان منع الإضرار حکما قضائیا من قبل الوالی بعد رجوع المتخاصمین إلیه کما فی مورد قضیة سمرة حیث شکا الأنصاری دخوله فی داره بلا استئذان فقضی النبی صلی الله علیه و آله بعدم جواز دخوله کذلک، و حیث أبی سمرة عن العمل بالحکم، أمر صلی الله علیه و آله بقلع النخلة لتنفیذ الحکم بعدم الدخول عملا.

(و یلاحظ): أن ولایة اتخاذ وسیلة إجرائیة لمنع الإضرار، إنما هی للحاکم الشرعی دون عامة المسلمین، أما علی القانونین الأخیرین فالأمر واضح لان تحقیق العدل و حمایة القضاء إنما هو من وظیفة الحاکم المتصدی للحکومة و القضاء و أما علی القانون الأول: فلان المختار أن ولایة النهی عن المنکر فیما کان بالإضرار بالفاعل نفسا أو مالا ـ تختص بالحاکم الشرعی خلافا لما أفتی به جمع من الفقهاء. (و یلاحظ أیضا) أن هذا الجزء من مفاد (لا ضرار) هو مبنی تعلیل الأمر بقلع النخلة فی قضیة سمرة بهذه الکبری، و هو أمر أشکل علی جمع من الفقهاء حتی استند إلی ذلک بعض الأعاظم فی جعل النهی فی الحدیث حکما سلطانیا، بتصور تبریره حینئذ للأمر بالقلع و هو ضعیف. و سیأتی توضیح الموضوع فی التنبیه الأول من تنبیهات القاعدة.

الأمر الثالث: تشریع أحکام رافعة لموضوع الإضرار من قبیل جعل حق الشفعة لرفع الشرکة

اشارة

، التی هی موضوع لإضرار الشریک، أو عدم جعل أرث للزوجة فی العقار لعدم الإضرار بالورثة کما فی الحدیث «۱». فاتضح مما ذکرناه مجموعا: أن الحدیث بجملة (لا ضرر) یدل علی

---

(۱) الوسائل کتاب الفرائض أبواب میراث الأزواج الباب ۹ ج ۲۶: ۲۰۸/ ۳۲۸۴۲.

نفی جعل الحکم الضرری و بجملة (لا ضرار) یدل علی تحریم الإضرار و تشریع الصد عنه خارجا و رفعه فی بعض الموارد موضوعا.

(و یلاحظ): أنه ربما یعترض علی تفسیر (لا ضرر) بنفی الحکم الضرری بعلة وجوه ذکرها العلامة شیخ الشریعة فی (رسالة لا ضرر)، ترجیحا لمسلک النهی فی تفسیر الحدیث، و سوف یأتی استعراض تلک الوجوه و نقدها فی البحث عن هذا المسلک بما یتضح به جملة من الجهات التی ترتبط بهذا التفسیر. و نذکر هنا کلاما للشیخ الأنصاری (قده) من ترجیح هذا التفسیر و ما ذکره العلامة شیخ الشریعة فی تعقیبه و نقده مع تحقیق القول فی ذلک تکمیلا ـ للقول فی هذا المبنی. قال الشیخ (قده) فی الرسائل بعد ذکر المعانی المحتملة فی الحدیث: (و الأظهر بملاحظة نفس الفقرة و نظائرها و موارد ذکرها فی الروایات و فهم العلماء هو المعنی الأول) «۱» یعنی بذلک تفسیر الحدیث بنفی الحکم الضرری و هذا الکلام ینحل إلی دعاو أربع وقعت جمیعا موردا للإنکار من قبل العلامة شیخ الشریعة فقال: (و الشواهد الأربعة کلها منظورة فیها ممنوعة علی مدعیها. أما نفس الفقرة فقد عرفت ظهورها فی الحکم التکلیفی. و أما نظائرها فقد قدمنا عدم النظیر لهذا المعنی فی هذا الترکیب «۲».

---

(۱) المصدر ط رحمت الله ص ۳۱۵، الرسائل ۲: ۵۳۵.

(۲) قال فی ص ۴۱ من الرسالة (إن المعنی الثالث من نفی المسبب و إرادة السبب لم یعهد فی مثل هذا الترکیب أبدا و إنما المعهود النهی أو نفی الکمال فی (لا صلاة لجار المسجد إلا فی المسجد) و لا علم إلا ما نفع) و (لا سفر إلا برفیق) و (لا کلام إلا ما أفاد و إن أمکن إرجاع الثلاثة إلی جهة واحدة.

و أما موارد ذكرها فی الروايات ففيه: إنه قد اتضح عدم ذكرها فی شیء من الروايات ث إلا فی قضية سمرة المناسب للتحريم وجدانا، و إن حديث الشفعة و الناهی عن منع الفضل لا مساغ لما فيها إلا النهی التكليفی تحريما أو تنزيها، و أما فهم العلماء فهو أيضا ممنوع، و لم نجد للمتقدمين و المتأخرين ما يعين إنهم فهموا هذا المعنى إلا عن قليل نادر لا يكفی فهمهم فی تعيين المعنى، و قد ذكر فی حديث الدعائم تعليلا لحرمة الترك) «۱».

و لتحقيق القول فيما ذكر (ره) لا بد من ملاحظة كل واحد من هذه الجهات:

أما الجهة الاولى من ظهور نفس الفقرة فقد يشكل ما ذكره الشيخ من ظهورها فی نفی الحكم الضرری

و ما ذكره هذا القائل من ظهورها فی النهی عن الإضرار جميعا، بتقريب: إن نفس الفقرة بملاحظة عدم إرادة المعنى الاستعمالی الظاهر منها ليس لها ظهور فی حد ذاتها فی المعنى المجازی المقصود بها، و إنما ذلك رهين قرينة أخرى و ذلك: لانه لا إشكال فی إن المعنى الاستعمالی الظاهر من الفقرة و هو الاخبار عن نفی تحقق الضرر خارجا ليس بمقصود بها على كل حال، سواء فسر المراد الجدی بنفی الحكم الضرری أو بالنهی عن الإضرار لاختلاف المدلول الاستعمالی مع هذين المعنيين بوضوح، و حينئذ فيدور الأمر بين أن يراد بها نفی التسبيب إلى الضرر بجعل حكم موجب له، أو يراد التسبيب إلى عدم نفی الإضرار الذی ينتج النهی عنه، و لا معين لشیء منهما فی نفس الفقرة.

---

(۱) رسالة (لا ضرر) ص ۴۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۱۵۴

و بعبارة أخرى إن كلا المعنيين يشتركان فی كون حمل الفقرة عليهما بحاجة إلى تجوز و عناية فالأول بحاجة إلى التجوز بإرادة نفی السبب و هو الحكم الضرری من نفی المسبب و هو الضرر كما إن الثانی بحاجة إلى التجوز فی إرادة النهی الذی هو سنخ معنى إنشائی من النفی الذی هو معنى خبری. فليس ادعاء ظهور الفقرة بذاتها فی أحد الاحتمالين بأولى من ادعاء ظهوره فی الأخر بل لا قضاء لذات الفقرة بعد عدم إرادة مدلولها الاستعمالی لشیء من المعنيين. و لكن التحقيق: عدم ورود هذا الإيراد على ما ادعاه الشيخ من ظهورها فی نفی الحكم الضرری لما أوضحناه من إن طبيعة معنى الضرر حيث إنه معنى اسم مصدری يجعل الفقرة ظاهرة فی هذا المعنى، لانه يمثل معنى مرغوبا عنه لا يتحمله أحد إلا بتوهم تسبيب شرعی، و مفاد النفی فی مثل ذلك نفی التسبيب المتوهم، فيكون ذلك قرينة داخلية على التجوز المذكور. (نعم) هذا الإيراد يرد على القول بظهور الفقرة فی النهی عن الإضرار مع عدم وجود قرينة عليه منها، بل ما ذكرناه قرينة على خلافه، فإن إرادة النهی لا يناسب مع نوع الموضوع المنفی لعدم وجود علاقة بين نفی الضرر و النهی عن الإضرار شرعا.

و أما الجهة الثانية: و هی مدى تناسب معانی نظائر الفقرة مع ذلك التفسير

، فالبحث تارة فی وجود مماثل لهذه الفقرة بنفس هذا المعنى. (و أخرى) فی وجود مماثل لها بخلاف هذا المعنى كمعنى النهی مثلا.

أما الأول: فقد جاء فی رسالة لا ضرر للشيخ تنظير ذلك بقوله (لا

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۱۵۵

حرج فی الدين) «۱» و ذكرت هذه الجملة تنظيرا فی كلام السيد الأستاذ أيضا «۲» لكنا لم نطلع على مصدر لها، و الذی يوجد فی القرآن الكريم هو قوله تعالى (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) «۳» و قوله (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) «۴» و هما ليستا بنفس سياق الحديث، فإنهما كالصريح فی نفی الحكم الحرجی حيث لا يحتمل فيهما إرادة النهی عن الاحراج كما هو ظاهر. و أما

الثانی: فقد ذکر هذا القائل فی کلام آخر له بعد إن ساق موارد کثیرة من استعمالات (لا) النافیة للجنس من الکتاب و السنة: (إن نظائر هذه الفقرة فیهما و فی استعمالات الفصحاء قد أرید بها النهی) «۵». و سیأتی نقل کلامه و نقده تفصیلا فی البحث عن مسلک النهی. و نقتصر هنا علی القول بأن فی اعتبار ترکیب آخر نظیرا لهذه الفقرة ینبغی عدم الاقتصار علی ملاحظة تماثله معها فی ترکیب (لا) النافیة للجنس، لان التماثل بهذا المقدار تماثل شکلی محض، و عدم وجود المماثل للفقرة شکلا و بهذا المعنی لا یکون نقطة ضعف فی تفسیرها بذلک، لان الاختلاف بینهما فی المعنی ینشأ حینئذ عن اختلاف الخصوصیات المؤثرة فی ترسیم محتوی الکلام، فلا یقاس بعضها حینئذ ببعض. بل ینبغی فی مقام التنظیر اعتبار توفر الخصوصیات الموجودة فی هذه الفقرة فیما یدعی نظیرا لها، بأن یکون المنفی ماهیة لا رغبة إلیها لذاتها،

---

(۱) المکاسب للشیخ: ۳۷۲.

(۲) لاحظ الدراسات ص ۳۲۶ فإنه قال (کما فی قضیة لا حرج فی الدین).

(۳) الحج ۲۲/ ۷۸.

(۴) المائدة ۵/ ۶.

(۵) رسالة لا ضرر للعلامة شیخ الشریعة ص ۳۷ ۳۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۵۶

إلا بتصور تسبیب شرعی إلیه ک (لا حرج فی الدین) لان هذه الجهة مؤثرة فی تشکیل محتوی الکلام باعتبار تفاعل الکلام مع الحالة النفسیة و الذهنیة للمخاطب. فإذا اعتبر هذا المقیاس فی التماثل، یعلم إن شیئا من الموارد الکثیرة التی ذکرها هذا القائل مما یماثل هذه الفقرة، إنما تشترک معها فی العنصر الشکلی فحسب حیث استخدمت فی جمیعها صیغة النفی.

و أما الجهة الثالثة: و هی مدی تناسب مواردها فی الروایات مع هذا التفسیر -:

فلا بد فی تحقیقها من استعراض المهم منها:

۱ أما قضیة سمرة فما ذکر من مناسبتها مع التحریم وجدانا محل تأمل، و توضیح ذلک: إن سمرة کان یری دخوله فی دار الأنصاری عملا سائغا له باعتبار حقه فی الاستطراق إلی نخلته، فإن حق الاستطراق عرفا یترتب علیه جواز الدخول مطلقا فی کل زمان و حال لا خصوص الدخول بالاستئذان، فإن إناطة الدخول بالاستئذان یناسب عدم الحق رأسا، و قد احتج بذلک سمرة فی حدیثه مع الأنصاری و مع النبی صلی الله علیه و آله، ففی روایة ابن بکیر بعد ذکر طلب الأنصاری من سمرة أن یستأذن إذا جاء (فقال: لا أفعل، هو مالی أدخل علیه و لا أستأذن، فأتی الأنصاری رسول الله صلی الله علیه و آله فشکی إلیه و أخبره فبعث إلی سمرة فجاء، فقال له استأذن، فأبی و قال له مثل ما قال للأنصاری)، و فی روایة ابن مسکان، بعد ذلک: (فقال: لا أستأذن فی طریقی و هو طریقی إلی عذقی، فقال: فشکا الأنصاری إلی رسول الله صلی الله علیه و آله فأرسل إلیه رسول الله صلی الله علیه و آله فأتاه فقال: فلان قد شکاک و زعم إنک تمر علیه و علی أهله بغیر إذنه فاستأذن علیه إذا أردت أن تدخل فقال: یا رسول الله أستأذن فی طریقی إلی عذقی؟).

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۵۷

و علی هذا فلو کان المراد بالحدیث مجرد النهی التکلیفی لبقی استدلال سمرة بلا جواب، لانه یتمسک بحقه فی الاستطراق و (لا ضرر) یقول (لا تضر بالانصاری) و من المعلوم إن النهی التکلیفی عن ذلک لیس إلا أعمال سلطة، و لیس جوابا عن وجه تفکیک الجواز المطلق عن حق الاستطراق. و هذا بخلاف ما لو أرید به نفی التسبیب إلی الضرر بجعل حکم ضرری، فإنه یرجع إلی الجواب عن هذا الاستدلال بأن الإسلام لم یمض الأحکام العرفیة متی استوجبت تفویت حق الآخرین و الإضرار بهم، فلا یترتب علی حق

الاستطراق جواز الدخول مطلقا و لا يثبت حق الاستطراق مطلقا بل ذلك مقيد بعدم كون الدخول ضررا على الأنصارى فى حقه من التعيش الحر فى داره. و بذلك يظهر إن (لا ضرر) على هذا التفسير أكثر تناسبا و أوثق ارتباطا بقضية سمرة منه على تفسيره بالنهى عن الإضرار.

۲ و أما قضية الشفعة فلا شهادة فيها لأحد المعنيين، لا لما ذكره هذا القائل من عدم ثبوت تذييلها ب (لا ضرر) أصلا، و إنما الجمع بينهما من قبل الراوى، فإنه غير تام كما سبق فى الفصل الأول، و إنما بملاحظة ما تقدم هناك من أن (لا ضرر) فيها إنما هو حكمة للتشريع فلا يرتبط بما هو مبحوث عنه من كونه بنفسه حكما كليا. و على أى تقدير فلا يتم ما ذكره هذا القائل من إنه لا مساغ فيها إلا للنهى التكليفى.

۳ و أما قضية منع فضل الماء فهى تناسب التفسير المذكور، لما ذكرناه فى الفصل الأول من إنه لا يبعد ثبوت حق الشرب من الماء للآخرين سواء كان مباحا أو مملوكا، فيمكن تطبيق (لا ضرر) فيها بعناية نفى جواز منع

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۵۸

الآخرين من الاستفادة من فضل الماء لانه ضرر بهم و تنقيص لحقهم و حاصله (أن حق الحائزين على الماء ليس مطلقا شاملا لجواز منع الآخرين منه). و ربما يشكل فيها أيضا كقضية الشفعة بعدم ثبوت (لا ضرر) ذيلا لها و قد سبق مناقشة ذلك.

۴ و أما حديث هدم الحائط: فلا يتعين كون (لا ضرر و لا ضرار) فيها تعليلا لحرمة ترك الحائط بعد هدمه، بل يمكن أن يكون بلحاظ وجود حق للجار فى المورد، بحيث يكون جواز هدم الجدار حكما ضرريّاً بالنسبة إلى الجار بملاحظة منافاته مع حقه فيرتفع ب (لا ضرر). فظهر: إن ما ذكر من عدم تناسب (لا ضرر) بهذا التفسير مع موارد تطبيقه فى الروايات ليس بتام بل هو بهذا التفسير أنسب ببعضها منه بتفسيره بالنهى كما فى قضية سمرة.

و أما الجهة الرابعة: و هى مدى ذهاب العلماء إلى هذا الرأى فى تفسير الحديث

فالمقصود بالعلماء أما علماء اللغة أو الفقهاء.

أما علماء اللغة: فقد ذكر هذا القائل اتفاقهم على تفسير الفقرة بالنهى ذاكرا فى ذلك بعض كلماتهم و سيأتى مناقشة ذلك، و تقييم آراء اللغويين فى مثل هذا الموضوع مما يتعلق بالفقه و التشريع الإسلامى فى تحقيق مسلك النهى، حيث اعتبر هذه الجهة مؤيدة لهذا المسلك. و أما الفقهاء: فالظاهر أن أكثر فقهاء الفريقين قد فهموا من الحديث نفى الحكم الضررى كما ذكر الشيخ. أما علماء العامة: فيكفى فى تصديق ذلك عنهم ملاحظة ما نقله السيوطى فى تنوير الحوالك فى شرح موطإ مالك عن أبى داود: من إنه قال

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۵۹

(إن الفقه يدور على خمسة أحاديث هذا أحدها) «۱» فإنه يبتنى على تفسيره بهذا الوجه، لأنه حينئذ يكون محددا عاما للأدلة الدالة على الأحكام الأولية فى مختلف الأبواب و ليس كذلك على تفسيره بالنهى، كما أن تعبيره بأن الفقه يدور. قد يدل على إن ذلك هو الرأى السائد لدى فقهائهم. و يؤكد ذلك ما ذكره السيوطى فى كتاب الأشباه و النظائر حيث قال: (اعلم أن هذه القاعدة ينبنى عليها كثير من أبواب الفقه، و من ذلك الرد بالعيب و جميع أنواع الخيار من اختلاف الوصف المشروط و التعزير و إفلاس المشترى و غير ذلك و الحجر بأنواعه و الشفعة لأنها شرعت لدفع ضرر القسمة و القصاص و الحدود و الكفارات و ضمان المتلف و القسمة و نصب الأئمة و القضاة و دفع العائل و قتال المشركين و البغاة و فسخ النكاح بالعيوب أو الإعسار أو غير ذلك). ثم قال: (و يتعلق بهذه القاعدة قواعد: الاولى: الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها.

و من ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة و إساغة اللقمة بالخمر و التلفظ بكلمة الكفر للإكراه و كذا إتلاف المال. إلخ) «۲». فإن الاستدلال بها لكثير من هذه المواضع متفرع على تفسيرها بنفى الحكم الضررى كما هو واضح. و أما علماء الخاصة: فيكفى فى معرفة

موقفهم ملاحظة ما ذكره صاحب العناوين فيها في ذكر المقامات التي استندوا فيها إلى هذه القاعدة قال: (و يندرج تحته لزوم دية الترس المقتول على المجاهدين و سقوط النهي عن المنكر و إقامة الحدود مع عدم الأمن، و عدم الإجبار عل القسمة مع عدم

(۱) ۲/ ۱۲۲.

(۲) الأشباه و النظائر ط مصر دار إحياء الكتب العربية ص ۹۲ ۹۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۱۶۰

تحقق الضرر، و عدم لزوم أداء الشهادة كذلك و حرمة السحر و الغش و التدليس، و مشروعية التقاص و جواز بيع أم الولد في مواقع و التسعير على المحتكر إن أجحف، و حرمة الاحتكار مع حاجة الناس و تفريق الام عن الولد و جواز قلع البائع زرع المشتري بعد المدة و تخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول و تختر الرابح عند الكذب و الخديعة، و في خيار التأخير و ما يفسد ليومه و الرؤية و الغبن و عدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك و خيار العيب و التدليس.) «۱» إلى آخر ما ذكره مما يطول نقله. و كثير من هذه المواضيع أيضا يتفرع على التفسير المذكور كما هو واضح.

البحث الثاني: في استعراض المسالك الأخرى في تفسير الحديث

اشارة

. و يلاحظ: أن هذه المسالك غالبا فسرت (لا ضرر) و (لا ضرار) بمعنى واحد و لم تفرق بين الجملتين من حيث المعنى التركيبي كما تقدم و إن كان محل العناية و الأهمية في الجملة الأولى كما ذكر الشيخ الأنصاري (قده) في رسالة (لا ضرر) بعد البحث في معنى الضرار: (فالتباس الفرق بين الضرر و الضرار لا- يخل بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الشرعية) «۲». و هي مسالك خمسة

المسلك الأول: تفسير (لا ضرر) بنفي الحكم الضرري

و ذلك بتقريب ذكره المحقق النائيني، و تبعه عليه غير واحد «۳» و هو أن الضرر المنفي

(۱) العناوين: ۹۶.

(۲) ص ۴۱۸ (طبعت مع كتبه الفقهية سنة ۱۳۱۲ ه).

(۳) المكاسب (رسالة في قاعدة نفي الضرر: ۳۷۲).

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۱۶۱

في الحديث عنوان ثانوي متولد من الحكم، و نسبته إليه نسبة السبب التوليدي إلى مسببه، كالقتل إلى قطع الرقبة و الإحراق إلى الإلقاء في النار و الإيلام إلى الضرب و نحو ذلك. و إطلاق العناوين التوليدية على أسبابها شائع متعارف لا يحتاج إلى أية عناية فيكون مجازا و المقام من هذا القبيل، فيكون المراد من نفي الضرر نفي سببه المتحد معه و هو الحكم، و الفرق بين هذا المسلك و مسلكنا أننا نرى أن المنفي هو التسبيب للضرر و لازمه نفي الحكم الضرري بينما هذا المسلك يرى أن المنفي مباشرة هو الحكم الضرري. (إن قيل): إنه يعتبر في العنوان التوليدي عدم تخلل إرادة من فاعل مختار بينه و بين السبب كعدم تخللها بين الإلقاء و الإحراق، و المقام ليس من هذا القبيل في مثل إيجاد الوضوء و الحج الضرريين، لان الحكم فعل للشارع و الضرر إنما يترتب على امتثال العبد

بإرادته و اختياره، فكيف يحمل الضرر على الحكم. (قيل): إن إرادة العبد فى عين كونها اختيارية مقهورة لإرادة الله سبحانه، لان العبد ملزم عقلاـ و مجبور شرعا بالامتثال، فالعلة التامة لوقوع المتوضى أو الشريك أو الجار فى الضرر هى الجعل الشرعى. و لكن هذا التقريب ضعيف:

أولاـ لأن الإشكال المطروح لاـ واقع له، فإن المقام ليس من قبيل الأسباب و المسببات التوليدية، و مجرد كون إرادة العبد مقهورة لإرادة المولى لاـ يجعله من قبيلها موضوعا و لا يلحقه بها حكما، مضافا إلى أن ذلك إنما يتأتى فى إرادة العبد المطيع دون العاصى كما اعترف به و من المعلوم أن الاحكام لا تختص بالمطيعين دون العصاة.

و ثانيا: إن الضرر المترتب على العمل لا يترتب عليه دائما مباشرة،

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۶۲

بل قد يكون العمل مجرد معد للضرر كما لو كان الوضوء مما يوجب استعداد المزاج لمرض ما. و حينئذ لا يمكن اتصاف الحكم بأنه ضرر بلحاظ توليده للعمل المضر.

و ثالثا: إن العنوان التوليدى إنما ينطبق على سببه بالمعنى المصدرى المتضمن للنسبة الصدورية لا بالمعنى الاسم المصدرى و نحوه مما لا يتضمن نسبة صدورية و لذا لا يقال على الإلقاء إنه احتراق و لكن يقال إنه إحراق، لان الإحراق يتضمن نسبة صدورية دون الاحتراق، و على هذا فما ينطبق على الحكم هو عنوان الإضرار و الضرار لا عنوان (الضرر) لانه معنى اسم مصدرى على ما سبق.

و رابعا: إن هذا المقدار ليس إلا تصويرا لتفسير الحديث بنفى الحكم الضررى و ذلك لا يقتضى تعينه بعد عدم انحصار ما يحتمل معنى للحديث بهذا التصوير.

المسلک الثانی: أن يكون المراد بالحديث النهى عن الضرر و إلا ضرار

اشارة

. و هذا المسلك هو العمدة فى تفسير الحديث فى مقابل تفسيره بنفى الحكم الضررى، و قد ذهب إليه جمع من اللغويين و نقل عن بعض فقهاء العامة. و قد اختاره من المتأخرين جماعة منهم صاحب العناوين و العلامة شيخ الشريعة. و على هذا المسلك يكون مفاد (لا ضرر) متحدا مع مفاد (لا ضرار) بعد الاعتراف بوحدة معنى المادة فيهما على ما تقدم تحقيقه فيكون التكرار لمجرد التأكيد كما نقل عن بعض اللغويين على ما مر. و ربما قال جمع منهم بالتفرقة بينهما تخلصا عن التكرار بوجوه ضعيفة سبق التعرض لها و لنقدها.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۶۳

و ينحل هذا المسلك فى نفسه إلى عدة وجوه، لأن النهى الذى يتضمنه الحديث تارة يجعل نهيا تحريميا أوليا، و أخرى يقال إنه نهى تحريمى سلطانى و ثالثة يدعى أنه جامع بين النهى التكليفى و الإرشادى. و نحن نتعرض لتحقيق أصل هذا المسلك وفق الوجه الأول من هذه الوجوه لأنه أقواها و أرجحها، ثم نتعرض للوجهين الآخرين عقيب ذلك، و إن كانت جملة من الأبحاث الاتية فى هذا الصدد مما يتعلق بأصل هذا المسلك فتنطبق على جميع الوجوه.

و لتحقيق هذا المسلک لا بد من البحث:

اشارة

أولا: فى تصويره. و ثانيا: فيما ذكر ترجيحا له و إثباتا لتعينه.

و ثالثا: فيما يرد على هذا المسلك أو أورد عليه.

و رابعا: فى الوجهين الأخيرين مما قيل بناء عليه.

فهنا أبحاث أربعة:

البحث الأول: فى تصوير هذا المبنى

اشارة

. و هو يتوقف على توضيح أمرين:

الأول: كيفية إرادة النهى من هذا التركيب

. لا إشكال فى أن مفاد (لا) فى الحديث هو النفى فيكون معنى الحديث استعمالا الاخبار عن نفى الضرر و الضرار على ما هو المنساق منه، و إنما أريد النهى على تقديره فى مرحلة الإرادة تجوزا. و الجهة المصححة لهذا الاستعمال هى التناسب الموجود بين نفى الطبيعة و بين التسبيب إلى انتفائها باعتبارها فعلا محرما. و أما العناية الموجبة لهذا التجوز فهى إظهار المبالغة فى الزجر عن الشىء حتى كأن الفعل لا يوجد خارجا أصلا، كما تستعمل صيغة الإثبات

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۶۴

فى البعث إلى الشىء بمثل هذه العناية و قد ذكر فى علم المعانى أنه قد يقع الخبر موقع الإنشاء لإظهار الحرص فى وقوع الفعل حتى يخيل إليه حاصلا و قد أوضحنا القول فى ذلك بتفصيل فى بحث استعمال الجملة الخبرية فى مقام الطلب من علم الأصول.

الثانى: فى ثبوت استعمال هذا التركيب فى النهى

. لا إشكال فى ثبوت استعمال الجملة الخبرية بأقسامها فى غير مورد الإنشاء الطلبى و الزجرى سواء كانت جملة اسمية ک (هى طالق) أو جملة فعلية بالفعل الماضى ک (بعت) و (اشتريت) أو بالفعل المضارع نحو (إِنِّى أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ). لكن الأمر ليس كذلك فى مورد الإنشاء الطلبى و الزجرى على ما يشهد به موارد الاستعمالات فلم يثبت استعمالها فى مورد إنشاء هذين المعنيين، إذا كانت الجملة اسمية من قبيل (زيد قائم) أو (زيد ليس بقائم) بأن يراد بالأول بعثه إلى القيام و بالثانى زجره عنه و إن كان الاستعمال صحيحا ممكنا كأن يقول الوالد لولده (أنا مسافر غدا و أنت معى) و مراده طلب السفر معه. و أما فى مورد الفعل الماضى فربما قيل إنه لم يثبت أو لا يصح أيضا كما عن السيد الأستاذ (قده) «۱». لكنه ليس بواضح فإنه يشيع استعماله فى الدعاء ک (رحمك الله و أعزك) كما يستعمل فى معنى الأمر إذا كان جزاء ک (إذا استيقن إنه زاد فى صلاته ركعة أعاد صلاته) و ربما استعمل فيه ابتداء كقوله عليه السلام (أجزء امرؤ قرنه آسى أخاه بنفسه) «۲».

---

(۱) المحاضرات ج ۲ ص ۱۳۷.

(۲) نهج البلاغة (فى حث أصحابه علىٰ القتال: ۱۸۰ ۱۸۱).

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۶۵

و أما فى مورد الفعل المضارع فلا إشكال فى ثبوت استعمالها فى البعث و الزجر كما هو شائع ک (يعيد صلاته) أو (لا يعيد صلاته) على ما هو واضح. (و أما تركيب لا النافية): و هو مورد البحث هنا فربما يشكل ذلك كما ذكر المحقق الخراسانى (إن إرادة النهى من

النفى و إن كان غير عزيز إلا إنه لم يعهد فى مثل هذا التركيب) «۱» و رد عليه العلامة شيخ الشريعة بشيوع هذا المعنى فى التركيب و ذكر جملة كثيرة من الأمثلة ادعى فيها إنها تعنى النهى «۲». و الحق إن القولين لا- يخلوان عن إفراط و تفريط، أما الأول فلمعهودية إرادة النهى من النفى كما فى قوله تعالى (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ) «۳» و غير ذلك من الاستعمالات. و أما الثانى: فلان شيوع هذا المعنى فى التركيب المزبور بالمستوى الذى يمثله ذكر تلك الأمثلة غير ثابت فإن جملة منها ليست بهذا المعنى كما يأتى تفصيله فى التعرض لما ذكر فى ترجيح هذا المسلك. لكن يكفى فى ما هو الغرض فى المقام (من تصوير هذا المسلك) أصل ثبوت استعمال هذا التركيب فى هذا المعنى. و على ضوء هذا يتضح تمامية هذا المسلك تصويرا.

البحث الثانى: فى تعيين هذا المسلك و ترجيحه

اشارة

. و يستفاد من كلام العلامة شيخ الشريعة فى هذا الصدد وجوه:

---

(۱) كفاية الأصول: ۳۸۲.

(۲) رسالة لا ضرر له: ۳۷ ۳۹.

(۳) البقرة ۲: ۱۹۷.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۶۶

الوجه الأول: ما يظهر من مجموع كلامه «۱» من تعين إرادة النهى فى الحديث

نظرا إلى شيوع إرادته من هذا التركيب فى مثل هذا الموضوع دون غيره من المعانى التى يصح أن تراد بهذا التركيب. و هذا ينحل إلى عقدين سلبى و إيجابى. أما العقد السلبى: و هو عدم شيوع غيره، فلان فى قبال احتمال النهى وجهين: أحدهما: نفى المسبب و إرادة نفى السبب كما هو مبنى تفسيره بنفى الحكم الضررى. و الثانى: نفى الحكم بلسان نفى موضوعه. و الأول غير معهود فى هذا التركيب أصلا. و الثانى معهود لكن فيما لا- يماثل المقام موضوعا و هو ما إذا ثبت حكم لموضوع عام و أريد نفيه عن بعض أصنافه ك (لا سهو فى سهو) و من الواضح إن المقام ليس من هذا القبيل، إذ لم يجعل لنفس الضرر حكم يراد نفيه عن بعض أصنافه، و أما نفى حكم موضوع آخر عنه فإرادته تحتاج إلى قرينة واضحة و هى منتفية فى مقامنا. و أما العقد الإيجابى: و هو شيوع إرادة النهى من هذا التركيب فقد ذكر له أمثلة من الكتاب و السنة و قال بعدها (و لو ذهبنا لنستقصى ما وقع من نظائرها فى الروايات و استعمالات الفصحاء نظما و نثرا لطال المقال وادى إلى الملل و فيما ذكرنا كفاية فى إثبات شيوع هذا المعنى فى هذا التركيب، أعنى تركيب (لا) التى لنفى الجنس «۲».

---

(۱) يظهر ذلك بملاحظة ما ذكره أول الفصل الثامن من شيوع إرادة النهى و ما ذكره بعد ذلك ص ۳۷ ۴۰ حول سائر الاحتمالات.

(۲) رسالة لا ضرر للعلامة شيخ الشريعة ص ۳۷ ۳۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۶۷

و الأمثلة التى ذكرها هى كما يلى:

۱ قوله تعالى (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ) «۱».

۲ و قوله تعالى (فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَياةِ أَنْ تَقُولَ لا مِساسَ) «۲» فى مجمع البيان: معنى (لا مِساسَ) أى لا يمس بعضنا بعضا «۳».

۳ و مثل قوله صلى الله عليه و آله: (لا جلب و لا جنب و لا شغار فى الإسلام).

۴ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا جلب و لا جنب و لا اعتراض).

۵ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا خصى فى الإسلام و لا بنيان كنيسة).

۶ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا حمى فى الإسلام و لا مناجشة).

۷ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا حمى فى الأراك).

۸ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا حمى إلا حمى الله و رسوله).

۹ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا سبق إلا فى خف أو حافر أو نصل).

۱۰ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا صمات يوم إلى الليل).

۱۱ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا صرورة فى الإسلام).

۱۲ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق).

۱۳ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيام).

۱۴ و قوله صلى الله عليه و آله: (لا غش بين المسلمين).

---

(۱) البقرة ۲: ۱۹۷.

(۲) طه ۲۰: ۹۷.

(۳) ط جديد ج ۴ ص ۲۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۶۸

و لرد على هذا الوجه:

أولا: ما تقدم من إن شيوع إرادة النهى من هذا التركيب لا يؤثر فى تقوية هذا الاحتمال و تضعيف سائر الاحتمالات بمجرد التماثل التركيبى بين المقام و بين الموارد الأخرى، مع اختلافها فى ملابسات و خصوصيات مؤثرة فى تغيير المعنى، بل لا ـ بد من إحراز اتحادها فى ذلك. و جملة (لا ضرر) لا تشترك مع الأمثلة المضروبة فى هذه الجهة لأن طبيعة الموضوع المنفى فيها أمر مرغوب عنه مما يجعل الإنسان لا يتحمله إلا بتصور تسبيب شرعى فالنفى الوارد فى هذا السياق النفسى يهدف بالطبع إلى إبطال التصور المذكور، و نفى التسبيب الشرعى إلى ذلك، و ليس شىء من هذه الأمثلة من هذا القبيل فإنها بين طبائع خارجية مرغوبة لذاتها لانسجامها مع القوى الشهوية و الغضبية، و بين طبائع اعتبارية مرغوبة لآثارها القانونية كما سيتضح مما يأتى فشيوع إرادة النهى فى هذا المجال لا يحسم الموقف لصالح احتمال النهى فى الحديث.

و ثانيا: إن استعمال هذا التركيب فى النهى ليس بشائع بالمستوى المدعى، إذ جملة من الأمثلة المذكورة إنما هى من قبيل نفى الحكم بلسان نفى موضوعه، إما لتعذر إرادة النهى فيها و إن أفادت التحريم أو لعدم ظهورها فى ذلك. أما القسم الأول: و هو ما يتعذر إرادة النهى منها فهو ما اقترن بكلمة (فى الإسلام) فإن وجود هذه الكلمة يقتضى كون نفى الماهية بلحاظ عالم التشريع أى عدم وقوعه موضوعا للحكم لا نفيها خارجا بداعى الزجر عن إيجادها. ففى هذا القسم حتى لو أريد التحريم كما فى (لا خصى فى الإسلام) مثلا فإنما يكون ذلك على سبيل نفى الحكم (أى الجواز) بلسان نفى

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۶۹

موضوعه لا ـ على إرادة النهى، و إن كان نفى الجواز و النهى يرجعان إلى مؤدى واحد، إلا إنه لا ينبغى الخلط بينهما فى مقام التدقيق فى أنحاء استعمال هذا التركيب كما هو واضح.

و أما القسم الثانى: و هو ما لا يكون ظاهرا فى التحريم فهو الموارد التى كان المنفى فيها ماهية اعتبارية، فإن نفى الماهية الاعتبارية ظاهر حسب تناسبات الحكم للموضوع فى نفى صحتها كما تقدم توضيح ذلك فى ذكر الضابط العام لتشخيص محتوى صيغ الحكم فتكون هذه الموارد من قبيل نفى الحكم بلسان نفى موضوعه. سواء فى ذلك ما كان النفى فيه نفيا للماهية خارجا أو فى وعاء التشريع. فمن الأول قوله (لا سبق إلا فى خف أو حافر أو نصل) فإن المراد بالسبق العقد الخاص فالمقصود بالحديث بطلانه إلا فى الموارد المستثناة، و ثبوت حرمته بدليل آخر لا يقضى باستفادته من هذا الدليل. و من الثانى: قوله (لا شغار فى الإسلام) فإن الشغار نوع خاص من النكاح كان معروفا فى الجاهلية و قوله (لا حمى فى الإسلام) فإن المراد بالحمى اعتبار مرعى و مرتع مختصا بشخص أو قبيله، فيمنع الغير من الرعى فيه و هذا نوع من الحكم الوضعى الذى يندمج فيه الحكم التحريمى و مرجع نفيه إلى الغاية أو إسقاط ما كان يترتب عليه من الآثار فى العرف الجاهلى لا تحريمه تحريما مولويا. و يحتمل أن يكون من هذا القبيل قوله (لا رهبانية فى الإسلام) بناء على إنها التزام و تعهد نفسى بترك الاشتغال بالدنيا و ملاذها و العزلة من أهلها و التعمد إلى مشاقها، فيكون المراد بنفيها إلغاء هذا العهد و عدم استتباعه لوجوب الوفاء فلا يكون فى هذا المورد تحريم مولوى.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۷۰

و بذلك ظهر أن معنى النهى لا يتجه فى الأمثلة المذكورة، إلا فيما لم يقترن بزيادة فى الإسلام و كان المتعلق ماهية خارجية يؤتى بها لبعض الدواعى الشهوية و الغضبية ك (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ) «۱».

الوجه الثانى: تبادر النهى من الحديث و انسباقه إلى الذهن

. قال (قده) (فى كلام له عن هذا المسلك): (و هو الذى لا تسبق الأذهان الفارغة عن الشبهات العلمية إلا إليه) «۲» و قال (و بالجملة: فلا إشكال فى أن المتبادر إلى الأذهان الخالية من أهل المحاورات قبل أن ترد عليها شبهة التمسك بالحديث فى نفى الحكم الوضعى ليس إلا النهى التكليفى) «۳».

(و يلاحظ عليه): إنه لا يتجه التمسك بالتبادر فى المقام كما سبق و ذلك لان الشك (تارة) يكون فى تشخيص المراد الاستعمالى وضعا أو انصرافا و (أخرى) فى تشخيص توافق المراد التفهيمى مع المراد الاستعمالى و عدمه.

(و ثالثة) فى تشخيص المراد التفهيمى المردد بين وجوه بعد العلم بعدم توافقه مع المراد الاستعمالى. و التمسك بالتبادر إنما يتجه فى المرحلة الاولى لإثبات العلقة الوضعية أو الانصراف. و أما فى المرحلتين الأخيرتين فلا عبرة بادعاء التبادر بل المناط فى المرحلة الثانية وجود القرينة المعينة لهذا المعنى أو ذاك بعد وجود القرينة الصارفة عن المراد الاستعمالى. و من المعلوم إن حمل الحديث على النهى ليس تحديدا لمدلوله الاستعمالى و إنما هو اقتراح فى المراد التفهيمى بعد الاعتراف بتخالفه مع المراد الاستعمالى. فلا بد إذن من ملاحظة الجهات المحيطة بهذا الحديث لملاحظة مدى توفر القرينة على أحد الوجوه المقترحة فى تحديد المراد التفهيمى و قد

---

(۱) البقرة ۲: ۱۹۷.

(۲) رسالة لا ضرر: ۴۰ (الفصل الثامن).

(۳) رسالة لا ضرر: ۴۱ (الفصل الثامن).

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۷۱

عرفت مقتضاها فى كل من الجملتين.

الوجه الثالث: ما ذكره بعد ذلك

بقوله (مضافا إلى ما عرفت من إن الثابت من صدور هذا الحديث الشريف إنما هو ما كان فى قضية سمرة بن جندب و أنه ثبت فيها (لا ضرر و لا ضرار على مؤمن) و لا شك إن اللفظ بهذه الزيادة ظاهر فى النهى) «۱». (و يلاحظ عليه) أولا: إن هذه الزيادة لم ترد إلا فى مرسلة ابن مسكان عن زرارة و هى ليست بحجة و على تقدير حجيتها فإن موثقة ابن بكير التى تنقل نفس القضية عن زرارة دون تلك الزيادة مقدمة عليها على ما مر تحقيقه فى البحث عن متن الحديث فى الفصل الأول. و ثانيا: إنه على تقدير ثبوت هذه الزيادة فإنا لا نسلم منافاته مع إرادة نفى التسبيب إلى الحكم الضررى إذ يمكن نفى ذلك بالنسبة إلى المؤمن.

الوجه الرابع: ما ذكره بقوله (على إن قوله صلى الله عليه و آله لسمرة إنك رجل مضار

و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن كما فى رواية ابن مسكان عن زرارة إنما هو بمنزلة صغرى و كبرى، فلو أريد التحريم كان معناه إنك رجل مضار و المضارة حرام و هو المناسب لتلك الصغرى، لكن لو أريد غيره مما يقولون صار معناه إنك رجل مضار و الحكم الموجب للضرر منفى أو الحكم المجعول منفى فى صورة الضرر، و لا أظن بالاذهان المستقيمة ارتضاءه) «۲». و يرد عليه أولا: إن القول المذكور لم يتضمنه إلا رواية ابن مسكان. و قد سبق عدم اعتبارها فى الفصل الأول.

---

(۱) نفس المصدر ص ۴۱.

(۲) رسالة لا ضرر للعلامة شيخ الشريعة: ۴۱ ۴۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۷۲

و ثانيا: إن مقتضى ما ذكره استفادة التحريم من (لا ضرار) لا من (لا ضرر) و لا منهما جميعا لان المستعمل فى التطبيق هو وصف باب المفاعلة و هو مضار و عليه فلا مانع من أن يراد ب (لا ضرر) نفى التسبيب إلى الضرر بنفى الحكم الضررى و يراد ب (لا ضرار) الحرمة التكليفية فتتناسب الصغرى مع الكبرى.

الوجه الخامس: اتفاق أهل اللغة على فهم معنى النهى من الحديث

. قال (قده) (فى كلام له): (و لنذكر بعض كلمات أئمة اللغة و مهرة أهل اللسان تراهم متفقين على إرادة النهى لا يرتابون فيه و لا يحتملون غيره، ففى النهاية الأثيرية: قوله (لا ضرر) أى لا يضر الرجل أخاه فينقصه شىء من حقه، و الضرار فعال من الضر أى لا يجازيه على إضراره بإدخال (الضرر عليه). و فى لسان العرب و هو كتاب جليل فى اللغة فى عشرين مجلدا «۱» معنى قوله (لا ضرر) لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئا من حقه. و (لا ضرر) أى لا يجازيه على إضراره بإدخال (الضرر عليه). و فى تاج العروس مثل هذا بعينه، و كذا الطريحى فى المجمع) «۲». و فى هذا الوجه ملاحظتان: الاولى: فى مدى أصالة هذه المصادر الخمسة فى ذكر هذا الرأى و مدى التزام مؤلفيها به.

۱ و أما النهاية لابن الأثير (ت ۶۵۶ ه) فقد تقدم إنها فى جزء مهم

---

(۱) قد طبع الكتاب أولا فى عشرين مجلدا و عليه جرى هذا القائل و قد طبع ثانيا فى بيروت فى خمسة و عشرين مجلدا و قد جاء فى مقدمة هذه الطبعة ۱/ ۶ إنه ثلاثون مجلدا كما جاء فى مقدمة تاج العروس أنه سبعة و عشرون مجلدا. منه.

(۲) لسان العرب ۴/ ۴۸۲، مجمع البحرين ۳/ ۳۷۳، تاج العروس ۳/ ۳۴۸، النهاية لابن الأثير ۳/ ۸۱ رسالة لا ضرر لشيخ الشريعة: ۴۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۷۳

منها تجميع لكتاب غريبى الحديث و القرآن لأبى عبيد أحمد بن محمد الهروى المتوفى سنة (۴۰۱ ه) و كتاب الغيث فى تهذيب

القرآن و الحديث للحافظ أبی موسی محمد الأصفهانی (ت ۵۸۱ ه) و قد جعل لکل منهما علامة. و قد جعل هنا علامة الأول مما يعنی إنه نقله عن کتاب الهروی و ليس من کلامه هو.

۲- (و أما لسان العرب لابن منظور ت ۷۱۱ ه) فهو و إن کان کتابا جامعا إلا إنه ليس إلا تجميعا لعدة کتب لغوية و هی تهذيب اللغة للأزهری (ت ۳۷۰ ه) و الصحاح للجوهری (ت ۳۹۳ ه) و نقد الصحاح لابن بری و المحکم لابن سيدة الأندلسی و النهاية لابن الأثير. و قد صرح بذلک مؤلفه فی مقدمة کتابه کما صرح بأنه ليس مسؤولا عما فی الکتاب «۱» و قد اعتبره بعض محققی هذه الکتب کالنهاية کتاب اللسان نسخة من نسخها فی مرحلة تحقيقها «۲» و قد نقل فی اللسان عبارتين تتضمنان تفسير

---

(۱) قال فی مقدمة لسان العرب ۱/ ۸ ط بيروت (و ليس لی فی هذا الکتاب فضيلة أمت بها و لا وسيلة أ تمسک بها سوی إنی جمعت فيه ما تفرق فی تلک الکتب من العلوم و بسطت القول فيه و لم أشبع باليسير و طالب العلم منهوم فمن وقف فيه علی صواب أو ذيل أو صحة أو خلل فعهدته علی المصنف الأول و حمده و ذمه لأصله الذی عليه المعول لاننی نقلت من کل أصل مضمونه و لم أبدل منه شيئا فيقال إنما إثمه علی الذين يبدلون بل أديت الأمانة فی نقل الأصول بالنص و ما تصرفت فيه بکلام غير ما فيه من النص فليعتد من ينقل من کتابی هذا إنه ينقل عن الأصول الخمسة و ليغن عن الاهتداء بنجومها فقد غابت لما طلعت شمسه) و قد أکد ذلک فی أثناء الکتاب ففی ۴/ ۴۲ (قال عبد الله محمد بن المکرم: شرطی فی هذا الکتاب أن أذکر ما قاله مصنفو الکتب الخمسة التی عنيتها فی خطبته لکن هذه نکتة لم يسعنی إهمالها. قال الهيثمی.).

(۲) لاحظ مقدمة النهاية: ۱۹ قال (و لما کان ابن منظور قد أفرغ النهاية فی لسان العرب فقد اعتبرنا ما جاء من النهاية فی اللسان نسخة و أثبتنا ما بينه و بينها من فروق).

الحديث بالنهی: إحداهما: عبارة النهاية لابن الأثير و قد نسبها إليه صريحا. و الثانية: عبارة الأزهری فی تهذيب اللغة و لم يصرح باسمه و إنما عبر بقوله (قال: و روی عن النبی صلی الله عليه و آله.) و الکلام الذی نقله هذا القائل هو جزء من هذه العبارة. فليس ذلک قول لابن منظور نفسه.

۳ و أما الدر النثير للسيوطی (ت ۹۱۱ ه) فهو: أولا: مختصر نهاية ابن الأثير و اسمه الکامل (الدر النثير تلخيص نهاية ابن الأثير و قد أضاف علی ذلک إضافات قليلة کما ذکر فی مقدمة محقق النهاية «۱» و عبارته فی المقام نص عبارة ابن الأثير فهو فی الحقيقة ليس مصدرا آخر. و ثانيا: إن الظاهر إن السيوطی لا يلتزم بأن معنی (لا ضرر) هو النهی، فإنه فی کتبه الحديثية و الفقهية جری علی ما بنی عليه أکثر فقهاء العامة من تفسير الحديث بنفی الحکم الضرری، ففی کتابه تنوير الحوالک فی شرح موطإ مالک نقل عن ابن داود قوله (إن الفقه يدور علی خمسة أحاديث و هذا أحدها) «۲» و فی کتابه الأشباه و النظائر «۳» و هو مؤلف فی القواعد الفقهية قد فرع عليها فروعا کثيرة لا تنسجم إلا مع التفسير المذکور کما تقدم ذکر ذلک.

---

(۱) قال فی ص ۸ ثم رأی السيوطی أن يفرد زياداته علی النهاية و سماها التذييل و التهذيب علی نهاية الغريب. و يوجد هذا التذييل بآخر نسخة من نسخ النهاية بدار الکتب المصرية و هو فی سبع ورقات) و قد ذکر فی ص ۱۹ ۲۰ (و قد نظرنا فی الدر النثير للسيوطی و سجلنا تحقيقاته و زياداته و معظمها عن ابن الجوزی و لعله اطلع علی غريبه فهو يکثر النقل عنه).

(۲) المصدر ۲/ ۲۲.

(۳) الأشباه و النظائر ۸۴ ۸۵.

۴ و أما تاج العروس للزبيدى: فالظاهر إنه أخذ ما ذكره من النهاية أما مباشرة أو بتوسط لسان العرب أو الدر النثير، فإنها جميعا من مصادره كما يظهر من مقدمة كتابه، و قد اعتمد عليه محقق النهاية فى تحقيق نصها كما ذكره فى مقدمتها و عبارته فى المقام عين عبارة النهاية. مضافا إلى إن كلامه قد لا يدل على جزمه بذلك فإنه لم يتضمن إلا نقل هذا التفسير حيث قال (و الاسم الضرر فعل واحد و الضرار فعل الاثنين و به فسر الحديث (لا ضرر و لا ضرار) أى لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئا من حقه و لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، و قيل هما بمعنى و تكرارهما للتأكيد).

۵ و أما مجمع البحرين: فهو أيضا ذكر عين عبارة النهاية فى المقام و قد صرح فى المقدمة بأنها من مصادره. و بذلك يتضح: أولا: إن ذكر هذا الرأى فى كلمات هؤلاء لم يكن عن التزام به من قبلهم جميعا، بل كان ذكر أكثرهم لذلك على سبيل النقل و لو احتمالا كما فى المصادر الأربعة الأولى، و ذلك إن أكثر الكتب اللغوية شأنها تجميع. الكلمات و الأقوال كالجوامع الحديثية، و لذا كانوا يذكرون الاسناد إليها فى العهد الأول. و ثانيا: إن أصل هذا التفسير ينتهى إلى كلامين تقدم ذكرهما فى أول هذا الفصل أحدهما للأزهرى فى تهذيب اللغة، و الثانى للهروى فى الغريبين، و سائر المتأخرين عنهما إنما ذكروا نص هذين الكلامين أو أحدهما و لو ملخصا من دون تصرف زائد فى ذلك. و على ضوء ذلك يظهر إن ما ذكر من نسبة فهم هذا المعنى إلى مهرة اللغة لا يخلو عن نظر و تأمل.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۷۶

و الملاحظة الأخرى: إن الاحتجاج بقول أهل اللغة ضعيف لعدم حجية أقوالهم فى حد أنفسها على ما أوضحناه فى علم الأصول لا سيما فى مثل هذا الموضوع الذى لا يرتبط بتفسير مفرد لغوى، و إنما يرتبط بتشخيص المعنى المجازى للكلمة، و خصوصا مع تعارضه مع فهم الفقهاء الذين هم أكثر اطلاعا على المناسبات الدخيلة فى تشخيص المراد التفهيمى، لا سيما فى النصوص التشريعية حيث تقدم أن أغلب فتقاء الفريقين فهموا من الحديث نفى مجعولية الحكم الضررى.

الوجه السادس و السابع و الثامن: ما نقله (قده) عن صاحب العناوين

من إنه قال:

۱- (و الحق إن سياق الروايات يرشد إلى إرادة النهى من ذلك، و إن المراد تحريم الضرر و الضرار و المنع عنهما، و ذلك إما بحمل (لا) على معنى النهى، و إما بتقدير كلمة (مشروع و مجوز و مباح) فى خبره مع بقائه على نفيه، و على التقديرين يفيد المنع و التحريم.

۲ و هذا هو الأنسب بملاحظة كون الشارع فى مقام الحكم من حيث هو كذلك، كما فى مقام ما يوجد فى دين و ما لا يوجد، و إن كان كل من المعنيين مستلزما للاخر إذ عدم كونه من الدين أيضا معناه منعه فيه و منعه فيه مستلزم لخروجه عنه.

۳ مضافا إلى إن قولنا (الضرر و الضرار غير موجود فى الدين) معنى يحتاج تنقيحه إلى تكلفات، فإن الضرر مثلا نقص المال أو ما يوجب نقصه، و ذلك ليس من الدين بديهة إذ الدين عبارة عن الاحكام لا الموضوعات، فيحتاج حينئذ إلى جعل المعنى هكذا: إن الحكم الذى فيه ضرر أو ضرار

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۷۷

ليس من الدين، و هذا غير متبادر و إن بالغ فيه بعض المعاصرين) «۱». و هذه الوجوه غير تامة أيضا. أما الأول: فلمنع إرشاد سياق الروايات إلى إرادة النهى من (لا ضرر) لا سيما على المختار من دلالة (لا ضرار) على النهى. كما إن الوجهين المذكورين لتخريج إرادة التحريم ضعيفان و إنما الصواب ما تقدم ذكره فى تصوير هذا المسلك: و أما الثانى: فلان كون الشارع فى مقام الحكم و القضاء لا يقابل كونه فى مقام بيان تحديد الأحكام الشرعية بعدم الضرر تطبيقا لذلك فى المورد كما هو واضح. و أما على الثالث: فلان مبناه ثبوت زيادة (فى الإسلام) ليكون المنفى وجود الضرر فى وعاء التشريع، و أما على تقدير عدم ثبوتها كما هو الصحيح فإن المنفى

حینئذ یکون وجود الضرر فی الخارج، و هو غیر مراد تفهیما علی کل تقدیر سواء فسر بالنهی أو بنفی الحکم الضرری، لکن مصححه علی الأول التسبیب إلی عدم الإضرار و علی الثانی عدم التسبیب إلی وقوع الضرر و لا ترجیح للأول علی الثانی بل سبق تعین الثانی.

الوجه التاسع: ما یمکن أن یقال علی ضوء ما ذکره فی موضع آخر

حیث قال: (إن التخصیصات الکثیرة التی یذعون ورودها علی القاعدة لیست کما یقولون، و أنها مبتنیة علی إرادة المعنی الذی رجحوه من التعمیم للتکلیفی و الوضعی و للضرر الناشئ من أرکان المعاملة و شروطها و ما یترتب علیها مما هو خارج عنها «۲» فلعل التسلیم بورود تلک التخصیصات علی

(۱) لاحظ رسالة لا ضرر للعلامة شیخ الشریعة الفصل الثامن ص ۴۰ للسید میر فتاح، العنوان العاشر.

(۲) رسالة (لا ضرر) للعلامة شیخ الشریعة الفصل التاسع ص ۴۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۷۸

الحدیث فی تفسیره بنفی الحکم الضرری یکون قرینة علی بطلان هذا الاحتمال، فیتعین احتمال النهی، و بعبارة أخری لازم تفسیر الحدیث بنفی الحکم الضرری کثرة التخصیص بخلاف تفسیره بالنهی المولوی عن الإضرار، فهذه قرینة عقلیة علی بطلان تفسیره بنفی الحکم الضرری. لکن هذا الوجه أیضا غیر تام لما سیأتی فی التنبیه الثانی من تنبیهات القاعدة من عدم ثبوت استلزام إرادة نفی الحکم الضرری لتخصیص الحدیث کذلک. هذه هی الوجوه التی أفادها العلامة شیخ الشریعة (قده) فی ترجیح هذا المسلک، و قد ظهر عدم نهوض شیء منها علی ذلک. و علی هذا: فهذا المبنی بعد تمامیة تصویره لیس له معین فی حد نفسه فی مقابل سائر الوجوه و المعانی التی یصح إرادتها من الحدیث.

البحث الثالث: فی مناقشة هذا المسلک

اشارة

. و یظهر ذلک مما سبق فی تحقیق معنی الحدیث علی المختار. ففیما یتعلق ب (لا ضرر) قد أوضحنا إن معنی الضرر بما إنه معنی اسم مصدری لا یتضمن النسبة الصدوریة فلا تناسب بینه و بین احتمال النهی لأنه ماهیة مرغوب عنها لا تتحمل إلا بتصور التسبیب الشرعی فیکون نفیه نفیا لذلک بالطبع، و إنما المناسب مع النهی هو الإضرار و الضرار، مع تأید ذلک بفهم أکثر الفقهاء و أنسبیته مع بعض موارد الحدیث کقضیة سمرة علی ما مر سابقا و أما فیما یرتبط ب (لا ضرار) فإن إفادته للنهی صحیحة، لکن لا یقتصر مفادها علی ذلک لان مؤداه التسبیب إلی عدم الإضرار بالغیر، و هذا المعنی کما یقتضی النهی عنه فإنه یقتضی تشریع اتخاذ الوسائل الاجرائیة لمکافحته علی ما سبق أیضا.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۷۹

و قد یعترض علی هذا المسلک بوجوه أخری: منها: ما تقدم فی أثناء المباحث السابقة و تقدم القول فیها. و منها: ما أورده السید الأستاذ (قده) من إنه لا یمکن الالتزام باحتمال النهی فی المقام، (أما بناء) علی اشتمال الحدیث علی جملة (فی الإسلام) کما فی روایة الفقیه و نهایة ابن الأثیر فظاهر، لان هذا القید کاشف عن إن المراد هو النفی فی مقام التشریع لا نفی الوجود الخارجی بداعی الزجر، (و أما بناء) علی عدیم ثبوت اشتمالها علیها کما هو الصحیح، فلان حمل النفی علی النهی یتوقف علی وجود قرینة صارفة عن ظهور الجملة فی کونها خبریة، کما هی ثابتة فی قوله تعالی (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ) «۱» فإن العلم بوجود هذه الأمور فی الخارج مع العلم بعدم جواز الکذب علی الله سبحانه و تعالی، قرینة قطعیة علی إرادة النهی، و أما فی المقام فلا موجب لرفع الید عن الظهور و حمل النفی

على النهى، لإمكان حمل القضية على الخبرية «۲».

و فيما ذكر نظر فى كلا الشقين:

أما الشق الأول: فيلاحظ على ما ذكر:

أولا: إنه لا وجه لذكره بعد إن كان مبناه و مبنى المعترض عليه جميعا و هو العلامة شيخ الشريعة عدم صحة هذه الزيادة فالبحث فى الصيغة التى ثبت ورود الحديث بها لا غيرها.
و ثانيا: إن وجود هذه الزيادة و إن كان يمنع عن جعل المقصود ب (لا ضرر) نفس النهى عن الإضرار، إلا إنه لا يمنع من استفادة التحريم المولوى

---

(۱) البقرة ۲/ ۱۹۷

(۲) لاحظ مصباح الأصول ۲/ ۵۲۶.

من الحديث على أن يكون من قبيل نفى الحكم بلسان نفى موضوعه استعمالا، و يراد به تفهيما نفى جواز الضرر فى الشريعة الإسلامية و مدعى المعترض عليه هو دلالة الحديث على الحرمة سواء كانت مرادا استعماليا أم تفهيميا، كما يظهر من آخر كلامه فى المقام «۱».
إن قيل: إنه يعتبر فى نفى شىء فى الشريعة المقدسة ثبوت الحكم المنفى للشىء مسبقا كأن يثبت له فى الشرائع السابقة كما فى قوله عليه السلام (لا رهبانية فى الإسلام) فإن الرهبانية كانت مشروعة فى الأمم السابقة فكان نفيها فى الإسلام نفيا لمشروعيتها، و الإضرار ليس كذلك (فإن حكمه السابق حيث لم يكن إباحة بل كان إما تحريما أو قبيحا على ما يستقل به العقل فإرادة نفى الحكم بلسان نفى الموضوع ينتج ضد المقصود و هو نفى الحرمة أو القبح الثابتين سابقا). قيل: إن هذا البيان أولا: منتقض بقوله (لا مناجشة فى الإسلام) فإنه لا إشكال فى إن المراد نفى مشروعيتها مع أنها أيضا قبيحة عقلا. و قد ذكر الشيخ الأنصارى فى المكاسب المحرمة بعد ذكر النجش إنه يدل على قبحه العقل، لانه غش و تلبيس و إضرار. فالنجش أما منحصر بمورد الإضرار كما يظهر من المصباح المنير «۲» أو أعم من ذلك، فكيف يوجه نفى الحكم فيها بلسان نفى موضوعه مع أنه قد ينتج ضد المقصود. و ثانيا: إنه يمكن حل ذلك بملاحظة مجموع جهتين: الاولى: إن نفى الحكم بلسان نفى موضوعه لا يختص بما لو كان

---

(۱) لاحظ مصباح الأصول ۲/ ۵۲۶.

(۲) المصباح المنير ۲: ۵۹۴.

الحكم ثابتا للشىء فى الشرائع السابقة، بل يكفى ثبوته له عرفا و عادة كما اعترف به فإن للعرف أيضا قانونا و إن لم يكن مدونا، و إضافة النفى إلى الإسلام يكفى فى مصححه ثبوت الحكم فى القانون العرفى كما هو واضح. الثانية: إنه لا يبعد القول بأن الإضرار فى العرف الجاهلى كان مباحا و مجوزا و ذلك بملاحظة عملهم الخارجى، فقد كان يتعارف لديهم المعاملات الضررية كالقمار و الربا و غيرهما كما كان من عاداتهم وأد البنات و الإغارة و النهب، و كانت سيرتهم على وفق قانون (الحق للقوة) حيث كان القوى يظلم الضعيف و يغصب حقه، كما كانوا يضارون النساء كثيرا، و لذلك ورد النهى عن مضارتهن فى جملة من الآيات القرآنية كقوله تعالى (وَ لَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) «۱» كما ورد التنديد بالظالم فى كثير منها. و لا ينافى ذلك حكم العقل بقبح الإضرار فإن الأحكام الحاكمة فى العرف الجاهلى كان كثير منها على خلاف ما يحكم به العقل، كما أشير إلى ذلك فى كثير من الآيات الشريفة فى مقام

المحاجة معهم و لا يختص ذلك بإباحة الإضرار. و على هذا فيكون المقصود بالحديث أن الجواز الثابت للإضرار فى العرف الجاهلى غير ثابت له فى الإسلام.

و أما الشق الثانى: فيرد على ما ذكر فى إبطاله:

إن مجرد انحفاظ كون الجملة خبرية على تقدير تفسير الحديث بنفى الحكم الضررى لا يصلح ترجيحا لهذا التفسير، و مبطلا لاحتمال النهى إلا إذا لم يكن التفسير المذكور مقتضيا للتجوز فى أية جهة أخرى بحيث تتطابق عليه الإرادة الاستعمالية و الإرادة التفهيمية من جميع الجهات، و إلا لو كان هذا التفسير يقتضى نحو

---

(۱) الطلاق ۶۵: ۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۸۲

تجوز آخر فى الحديث لكان الوجهان سواء فى مخالفتهما للأصل، فلا بد من قرينة معينة لأحدهما بعد وجود القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقى و هو نفى الضرر خارجا. و قد اتضح مما ذكرناه سابقا: أن نفى الحكم الضررى معنى مجازى للحديث لان المراد الاستعمالى به هو نفى وجود الطبيعى خارجا، لكنه استعمل بداعى التعبير عن عدم التسبيب التشريعى إلى تحقق الضرر، و عليه فلا يرد الاعتراض المذكور.

البحث الرابع: فى الوجهين الآخرين فى تقرير هذا المسلك

. قد سبق أن ذكرنا إن هذا المسلك ينحل إلى وجوه ثلاثة:

أولها و أقواها: أن يراد بالحديث النهى التحريمى المولوى. و هذا الوجه هو المنساق من كلام من فسر الحديث بالنهى من غير توضيح لنوعه. و إنما كان أقوى من الوجهين الآخرين لانه لا يتجه عليه اعتراض زائد عما يرد على أصل هذا المسلك بخلاف هذين الوجهين كما سوف يتضح ذلك.

الوجه الثانى: أن يراد بالنهى ما يعم النهى التحريمى المولوى و النهى الإرشادى. و قد ذكر ذلك الشيخ الأنصارى (قده) فى الرسائل حيث قال بعد ذكر احتمال النهى (و لا بد أن يراد بالنهى زائدا على التحريم الفساد و عدم المضى، للاستدلال به فى كثير من رواياته على الحكم الوضعى دون محض التكليف، فالنهى هنا نظير الأمر بالوفاء بالشروط و العقود. فكل إضرار بالنفس أو بالغير محرم غير ماض على من أضره، و هذا المعنى قريب من الأول بل راجع إليه) «۱».

---

(۱) فرائد الأصول ۲/ ۵۳۵، الرسائل ط رحمت الله ص ۳۱۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۸۳

و الكلام تارة فى تصوير هذا الوجه و أخرى فى مدى انسجامه مع ظاهر الكلام. أما من الناحية الأولى: فقد يشكل هذا الوجه من جهة اقتضائه الجمع بين إرادة الحكم المولوى و الإرشادى و الجمع بين الحكمين يستلزم تعدد المراد التفهيمى بالنفى أى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى مجازى و هو خلاف الظاهر على الأقل. و لكن التحقيق عدم اتجاه هذا الاشكال لعدم الحاجة إلى قصد معنيين بل يمكن إرادة النهى، فإن معنى النهى بحقيقته و هو الزجر جامع بينهما، إلا أنه إذا كان محتواه الوعيد على الفعل كان نهيا مولويا تحريميا. و إذا كان محتواه الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر المرغوب من الشىء من الأثر القانونى فى موضوعات الاحكام، أو امتثال الحكم المتعلق بالطبيعة لم فى متعلقاتها كان إرشاديا، و لا مانع من اجتماع الأمرين كما فى مورد تحريم الربا، و عليه يمكن إرادة كلتا

الحرمتین، کما یمکن إرادة الحلیة التکلیفیة و الوضعیة جمیعا من الحکم بها فی نحو (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) «۱». نعم، یشکل الوجه المذکور من جهة أخری و هی الجمع بین إرادة متعلق الحکمین، و ذلک لان الضرر علی هذا التقدیر لا- بد أن یکون ملحوظا باللحاظین الاستقلالی و المرآتی فی حال واحد. أما اللحاظ الاستقلالی فباعتبار الحکم التکلیفی، لأن النهی التحریمی المولوی إنما یتعلق بالإضرار بما هو إضرار. و أما اللحاظ المرآتی فباعتبار الحکم الوضعی لأنه لا معنی لفساد الإضرار بذاته و إنما یتجه الحکم علیه بالفساد إذا أخذ مرآة لماهیة یعقل اتصافها بالفساد.

---

(۱) البقرة ۲: ۲۷۵.

و الجمع بین اللحاظین و إن لم یمتنع عقلا- إلا إنه خلاف الظاهر جدا لأنه یقتضی استعمال اللفظ فی معنیین معا، نعم لو کان المنفی ماهیة یمکن تعلق التحریم و الفساد بها مباشرة احتمل الوجه المذکور معنی للکلام. و أما من الناحیة الثانیة: فیلاحظ إن هذا الوجه یخالف ظهور الجملة من جهات، مضافا إلی ما سبق فی أصل احتمال النهی. منها: کون الضرر مرآة لما یکون ضررا لکی یعقل أن یکون متعلقا للحکم الوضعی، و لا إشکال فی مخالفة ذلک للظاهر إذ الظاهر هو تعلق النفی به نفسه. و منها: الجمع بین إرادة الضرر بنفسه و جعله مرآة لما ینطبق علیه و هو مخالفة أخری للظاهر کما تقدم، و یتفرع علی ذلک أنه یکون اسناد التحریم إلی الضرر إسنادا مجازیا بلحاظ مرآتیته لما یصدق علیه، و حقیقیا أخری باعتبار ملحوظیته ذاتا. و منها: تعمیم الحکم للحکم الإرشادی بناء علی إن الأصل فی النواهی أن تکون مولویة کما هو المعروف بین الأصولیین فیکون خلاف الأصل. و هکذا یتضح مدی التکلف الذی یتضمنه هذا التقریر.

الوجه الثالث: أن یکون النهی نهیا سلطانیا کما ذهب إلیه بعض الأعاظم «۱». و أوضحه بأن للنبی صلی الله علیه و آله شؤونا:

أحدها: تبلیغ الأحکام الإلهیة و هو ما یعبر عنه بالنبوة أو الرسالة باعتبار أنبائه صلی الله علیه و آله عن أحکامه و إرساله لذلک. و أمره و نهیه فیما یتعلق بهذا الشأن یکون إرشادا إلی أمر الله و نهیه، کما أن مخالفتهما تکون

---

(۱) الرسائل للإمام الخمینی (قده): ۵۰ و ما بعدها.

مخالفة لله تعالی لا للرسول صلی الله علیه و آله.

و ثانیها: الرئاسة العامة بین العباد لکونه ولیا علی الأمة من قبل الله تعالی و بهذا الشأن یکون له صلی الله علیه و آله حق الأمر و النهی مستقلا، کتنفیذه جیش أسامة و نحوه. و یکون حکمه فی ذلک حکما سلطانیا تجب طاعته بما أنه وال و رئیس کما تجب طاعة أحکام الله تعالی، و قد قال تعالی (أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ) «۱» و جملة من الأحکام الکلیة فی الشریعة الإسلامیة المقدسة تستند إلی هذا الشأن. و ثالثها: مقام القضاء بین المتنازعین و ذلک بتطبیق الأحکام الکلیة فی مورد النزاع و الحکم علی ضوئها، و تجب طاعته فی ذلک بما أنه قاض لا بما أنه وال و رئیس. و حدیث (لا ضرر و لا ضرار) إنما یمثل حکما سلطانیا من جهة رئاسته العامة، فمفاده المنع عن الضرر و الضرار فی حدود حکومته. و قد استدل علی ذلک بعدة أمور: الأول: إنه قد ورد حکایة هذا الحدیث فی بعض روایات أهل السنة بلفظ (و قضی صلی الله علیه و آله أن لا ضرر و لا ضرار) کروایة عبادة بن الصامت. و لفظ القضاء کالحکم ظاهر فی کون المقضی به من أحکامه صلی الله علیه و آله، إما بما هو قاض بین الناس أو بما إنه ولی علی الأمة لا تبلیغا عن الله تعالی، و بما أن المجعول حکم کلی لا یرتبط بمقام القضاء بین الناس فقط فینحصر أن یکون مصحح إطلاقه هو کون ذلک حکما سلطانیا صدر عنه من جهة ولایته العامة. الثانی: إن الحدیث قد ورد من طرقنا فی ذیل قضیة (سمرة) و هی لا تنسجم مع

كون الحكم المذكور فيها حكما إلهيا أو قضائيا أما الأول فلأنه

---

(۱) النساء ۴: ۵۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۱۸۶

لم يكن الحكم هنا حكما مشتبها في المورد لكي يخبر النبي صلى الله عليه و آله بأن الحكم الضرري منفي في الإسلام أو منهي عنه من قبله تعالى. و أما الثاني: فلأنه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصاري و بين سمرة في حق أو مال. و إنما كان مورد الحديث شكاية الأنصاري ظلم سمرة له في الدخول في داره بدون استئذان و وقوعه لذلك في الضيق و المشقة، و استنجاده به صلى الله عليه و آله بما إنه ولي على الأمة في رفع هذا الظلم و منع سمرة من ذلك، فاستجاب النبي صلى الله عليه و آله لطلب الأنصاري فأمر سمرة بالاستئذان أولا ثم أمر بقلع شجرته ثانيا منعا لوقوع الضرر في حوزة حكومته، و تحكيما للعدل و قمعا للظلم بين الرعية، و هذا إنما يناسب الحكم السلطاني. الثالث: إن الحديث قد وقع تعليلا للأمر بالقلع في قضية سمرة مع إنه لو أريد نفي الحكم الضرري أو النهي الأولي عن الإضرار لم يتجه كونه تعليلا لذلك، إذ هذان المعنيان لا يبرران الإضرار بالغير بالقلع. لان القلع في حد نفسه إضرار كما إن الأمر به حكم ضرري، و إنما يبرر ذلك إعمال الولاية قطعا لمادة الفساد و دفعا للضرر و الضرار، فلا بد أن يكون مفاد (لا ضرر) حكما سلطانيا حتى ينسجم التعليل مع الحكم المعلل. و هذا المعنى هو أكثر ما وقع محلا للتركيز في كلامه (قده). و لكن هذا الوجه غير تام أيضا: لأن النهي عن الإضرار إنما يناسب أن يكون حكما كليا إلهيا لا حكما سلطانيا، لأن الإضرار بالغير ظلم عليه و قبح الظلم من القوانين الفطرية بل هو أوضح موارد التحسين و التقبيح العقليين، فكيف تكون صفحة التشريع الإلهي خالية عن مثل هذا الحكم الفطري مع إن التشريعات الإلهية تفصيل و توضيح للقوانين الفطرية فيكون في مستوى حكم سلطاني وضعه النبي

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۱۸۷

صلى الله عليه و آله. و كأن منشأ العدول إلى هذا الرأي ملاحظة إن حكمه صلى الله عليه و آله بالقلع إنما كان حكما سلطانيا في مورد قضية سمرة و قد علل بهذه الكبرى فيقتضي كونها كذلك. و هذا غير تام كما سيأتي في نقد الأمر الثالث. و أما الشواهد المذكورة فلا يتم شيء منها. أما الأول: ففيه مضافا إلى عدم حجية شيء من روايات العامة التي عبرت بالقضاء بما فيها رواية عبادة و مضافا إلى ورود القضاء بمعان متعددة إن المنساق من التعبير بالقضاء على ما اعترف به هو الحكومة بين المتخاصمين، و لذلك يفرق بينه و بين الفتوى لان الفتوى هي عبارة عن بيان الحكم بنحو كلي و أما القضاء فهو الحكم في القضايا الشخصية التي هي مورد تشاجر و نزاع. و هذا المعنى قابل لان يراد هنا على أن يكون المقصود هو إنه صلى الله عليه و آله حكم في مورد جزئي بين المتخاصمين بأنه لا ضرر و لا ضرار، فلا ينافي ذلك كون الحكم الكلي تشريعا إلهيا عاما، و قد سبق أن نقلنا كلام بعض الفقهاء في اقتضاء هذا التعبير للحكم به في مورد خاص. يضاف إلى ذلك: استبعاد الالتزام بالمعنى المذكور في جملة من موارد استخدام هذا التعبير من قبيل (قضى في الركاز الخمس) مع أن الخمس ثابت في الغنيمة بالمعنى الأعم بقوله تعالى (وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) «۱» الشامل للركاز.

و أما الثاني: ففيه منع عدم وجود النزاع في أي حكم في مورد قضية سمرة، فإن الذي تمثله هذه القضية تحقق أمرين:

---

(۱) الأنفال ۸: ۴۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۱۸۸

الأول: وجود النزاع في شبهة حكمية حيث إن الأنصاري كان لا يرى لسمرة حق الدخول في داره بلا استئذان، و لكن سمرة كان يرى نفسه إنه يجوز له ذلك، لانه له حق الاستطراق إلى نخلته و ليس يريد الدخول في مكان لا حق له في استطراقه حتى يحتاج إلى الاذن من مالك الأرض، و قد احتج بذلك في كلامه مع الأنصاري و مع النبي صلى الله عليه و آله كما تضمنت ذلك معتبرة ابن بكير و

خبر ابن مسكان، ففى معتبرة ابن بكير بعد ذكر طلب الأنصارى من سمرة أن يستأذن إذا دخل (فقال: لا أفعل هو مالى أدخل عليه و لا استأذن، فأتى الأنصارى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكى إليه و أخبره فبعث إلى سمرة فجاء فقال له استأذن فأبى، فقال مثل ما قال للأنصارى). و فى خبر ابن مسكان بعد ذلك (فقال: لا أستأذن فى طريقى و هو طريقى إلى عذقى، قال: فشكاه الأنصارى إلى رسول الله فأرسل إليه رسول الله فأتاه فقال له: إن فلانا قد شكاك و زعم إنك تمر عليه و على أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله أستأذن فى طريقى إلى عذقى!).

الثانى: طلب الأنصارى من النبى صلى الله عليه و آله أن يحميه و يدفع عنه أذى سمرة، و ذلك لانه كان يرى موقفه فى النزاع الواقع فى استحقاق الدخول دون أذن و عدمه، هو الحق، و كان قد ضاق به الأمر من تكرر صدور ذلك من سمرة و إصراره على الدخول دون أذن. و على ضوء هذا: فيمكن القول بأن النبى صلى الله عليه و آله فى مورد الأمر الأول من النزاع الذى نشب بينهما حكم على وفق القانون الإلهى العام و أمر سمرة بالاستئذان، و هذا القانون هو حرمة الإضرار بالغير، بناء على مسلك النهى، إذ كان دخوله بلا استئذان إضرارا بالانصارى، أو محدودية حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير بناء على مسلك النفى أو بكلا

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۸۹

الأمرين بناء على المعنى المختار للحديث الجامع للنفى و النهى بلحاظ كلا الجملتين و هما لا ضرر و لا ضرار. و بعد ترجيح موقف الأنصارى فى مورد النزاع و إباء سمرة عن الالتزام بموجب الحكم القضائى وصلت النوبة إلى معالجة الأمر الثانى بتنفيذ الحكم القضائى دفعا للضرر عن الأنصارى، و قد استند صلى الله عليه و آله فى ذلك إلى مادة قضائه المذكور و هى (لا ضرر و لا ضرار) فأمر بقلع نخلته.

و أما الثالث: فيرد عليه:

أولا- إن مفاد (لا ضرار) لا يبرر الأمر بالقلع فى حد ذاته سواء كان حكما أوليا أو سلطانيا، إذ لا فرق بين نوع النهى فى عدم دلالته على تشريع مثل هذا الإضرار كما هو واضح. و عليه فليس فى الالتزام بالوجه المذكور علاج لهذه النقطة. و كأنه قد وقع الاشتباه فيما ذكر بين مرحلة اتخاذ الحاكم وسيلة لدفع الإضرار كقلع النخلة، و بين الحكم بلزوم دفعه الذى يتكفله القانون العام.

و ثانيا: إن (لا- ضرار) إذا كان بدلالته على النهى لا- يبرر الأمر بالقلع فإنه يمكن تبريره بدلالته على تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية لمكافحة الإضرار على ما تقدم إيضاحه فى ذكر المسلك المختار فلا يقتضى ذلك رفع اليد عن كون الحكم قانونيا إلهيا، و سيأتى زيادة إيضاح للموضوع فى التنبيه الأول من تنبيهات القاعدة.

المسلك الثالث [المراد بالحديث هو نفى الحكم بلسان نفى موضوعه ادعاء]

ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية من إن المراد بالحديث هو نفى الحكم بلسان نفى موضوعه ادعاء «۱» و ملخص ما ذكره فى

---

(۱) كفاية الأصول ۳۸۰ ۳۸۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۹۰

توضيح معنى الحديث يرجع إلى نقاط ثلاث:

الاولى: فى معنى الضرر و الضرار. وقد ذكر إن الضرر هو ما يقابل النفع من النقص فى النفس أو الطرف أو العرض أو المال، و قال (إن الأظهر أن يكون الضرار جيء به تأكيدا كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة و حكى عن النهاية. و لم يثبت له معنى آخر غير الضرر).

الثانية: فى المراد التفهيمى بالجملتين. و قد ذكر إن تركيب (لا) النافية إنما هو لنفى الطبيعة أما حقيقة أو ادعاء، كناية عن نفى الآثار

كما هو الظاهر من مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد) و (يا أشباه الرجال و لا رجال). و المقام من قبيل الثانى فالمقصود هو نفى حكم الضرر، لكن الحكم الذى أريد نفيه بنفى الضرر كما صرح به هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك فى حال الضرر لا الحكم الثابت للضرر بعنوانه لوضوح إن الضرر علة لنفى الحكم حسب مفاد الحديث فلا معنى لأن ينفى حكم نفسه، بل يلزم من ذلك التناقض فى مرحلة الجعل و وعاء التشريع.

الثالثة: فى وجه ترجيح هذا المعنى على غيره مما فسر به الحديث. و الذى يظهر من مجموع كلامه فى وجه ذلك:

أولا: إن أقرب المجازات بعد عدم إمكان إرادة نفى الحقيقة حقيقة هو نفيها ادعاء تحفظا على نوع المعنى المفاد استعمالا لكن على نحو التنزيل و الادعاء فإن فى المسالك الأخرى عدولا عن ذلك.

و ثانيا: إن النفى الادعائى كثيرا ما يستعمل فيه هذا التركيب حتى كان هو الغالب فيه بخلاف غيره من المعانى. و فى النقاط الثلاث نظر.

أما النقطة الاولى: فيرد عليها إنه لا يصح القول بوحدة معنى الكلمتين

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۹۱

تماما على ما اتضح من الأبحاث السابقة، فإنهما يتفقان فى المعنى من جهة المادة لكن يختلفان من جهة الهيئة لأن (الضرر) اسم مصدر من الثلاثى المجرد و (الضرار) مصدر من باب المفاعلة من الثلاثى المزيد فيه و قد تقدم تحقيق معناهما.

و أما النقطة الثانية: فلان تصوير نفى الحكم بنفى موضوعه فى الحديث يتوقف على أمرين:

الأول: أن يكون المقصود بالضرر و الضرار العمل المضر، إذ لو أريد به نفس معناه لم يتم هذا الوجه لأنه إن كان معنى اسم مصدرى كما هو الصحيح فى كلمة (الضرر) فإنه لا معنى لنفى حكمه، لأنه لا حكم له و الحرمة و الضمان إنما هما من آثار المعنى المصدرى على ما هو واضح، و إن كان معنى مصدريا كما هو الصحيح فى كلمة الضرار، فإنه و إن كان له حكم كالحرمة و الضمان إلا إن نفيهما ليس بمقصود و لا معقول كما تنبه له هو (قده).

و الثانى: أن يكون نفى الحكم بلسان نفى موضوعه صحيحا و إن كان الموضوع متعلقا للحكم لا موضوعا له بالمعنى المصطلح و هو ما فرض وجوده و رتب عليه الحكم ك (المستطيع) فى قوله (يجب الحج على المستطيع). لكن لا يتم شىء من هذين الأمرين. أما الأول: فلان قصد العمل المضر من الضرر إما بنحو المرآتية أو بنحو آخر. فإن كان بنحو المرآتية، ففيه:

أولا: إن جعل العنوان مرآة للمعنون هو خلاف الظاهر، لان ظاهر الكلام هو إن ما أخذ مرتبطا بالحكم فى القضية اللفظية بنفسه مرتبط معه فى القضية اللبية. و بهذا يفقد هذا التفسير ما جعله ميزة له فى النقطة الثالثة من

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۹۲

إن فيه تحفظا على الظاهر اللفظى من نفى الطبيعة لكن ادعاء بخلاف تفسيره بنفى الحكم الضررى مثلا، فإنه يقتضى إرادة نفى سبب وجود الطبيعة و هو الحكم الضررى لا نفسها.

و ثانيا: إنه لا يمكن جعل الضرر مرآة للعمل المضر، لأن مرآتية شىء لشىء ليست جزافية بل أقل ما يعتبر فيها نحو اتحاد بين المفهومين وجودا كما فى العنوان و المعنون و ليست نسبة الضرر إلى العمل المضر كالوضوء من هذا القبيل، بل هى من قبيل نسبة المعلول إلى العلة. و إن كان على غير المرآتية كالسببية و المسببية فهو أبعد منها استظهارا لان المرآتية فيما يقال أخف مراحل المجاز. و أما الثانى، ففيه: أولا: إن الحكم ليس من قبيل لواحق وجود متعلقه خارجا حتى ينفى بلسان نفيه بل وجود المتعلق خارجا مسقط للحكم لا مثبت له فهو متأخر عنه رتبة لا متقدم عليه، و هذا بخلافه بالنسبة إلى موضوعه فإنه من قبيل آثار وجوده الخارجى عرفا لأن علاقة الموضوع بالحكم علاقة العلة بالمعلول فهو متقدم على الحكمة رتبة، و لذا يصح نفيه بلسان نفيه ك (لا طلاق إلا لمن أراد الطلاق) كما يصح نفى الأثر التكوينى بلسان نفى مؤثرة ك (يا أشباه الرجال و لا رجال).

و ثانيا: إنه لو تم ذلك فإنه يقتضى نفى حكم المتعلق و لو كان فعلا- تحريميا فيما إذا كان فى ارتكابه مضرة على المكلف، و من المعلوم إنه لا- يمكن الالتزام بذلك، إلا أن يتوسل فى دفع ذلك بجهة أخرى ككون الحديث فى مقام الامتنان، و دفع الحرمة عند الضرر خلاف الامتنان.

و أما النقطة الثالثة: فيرد عليها ما تقدم من أن هذا التفسير لا يستدعى جعل نفى الطبيعة تنزيلا فحسب على ما ذكر، بل يقتضى التصرف فى

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۹۳

(الضرر) أيضا بجعله معبرا عن العمل المضر كما مضى فى نقد النقطة الثانية، و بذلك يظهر أن كثرة النفى الادعائى فى أمثلة هذا التركيب لا تجدى فى ترجيح هذا الوجه بعد اختلاف هذه الأمثلة مع المقام فى مدى حاجته إلى التكلف و التأمل.

المسلك الرابع [إن مفاد الحديث نفى الضرر غير المتدارك]

اشارة

فى تفسير الحديث ما نقله الشيخ الأنصارى عن الفاضل التونى من إن مفاد الحديث نفى الضرر غير المتدارك فيرجع إلى إثبات الحكم بالتدارك شرعا «۱». و

تقريب ذلك على أساس جهتين:

الجهة الاولى: إن الضرر المنفى يمكن أن يراد به فى نفسه أحد معان ثلاثة:

الأول: كل نقص واقعى سواء كان متداركا خارجا أو محكوما بالتدارك أم لا.

الثانى: النقص غير المتدارك خارجا و ذلك بلحاظ إن النقص إذا كان متداركا لا يكون مصداقا للضرر لتداركه بحكم القانون العقلائى و الشرعى، كبذل المثل أو القيمة فى تلف الأموال أو الديات فى تلف الأنفس و الاطراف، فإنه يكون منتفيا بالنظر العرفى المسامحى و إن لم يكن كذلك بالنظر الدقى و لذا يعبر عن أداء العوض بالتدارك فيكون مثال الضرر المتدارك مثال معاوضة شىء بما يساويه قيمة و مالية، فكما لا يصدق الضرر فى هذه فكذلك فى تضرر صاحب المال فى شىء. و كذا من أصيبت سيارته و أخذ عوض ما خسره من شركة التأمين لا يقال إنه أصابه ضرر عرفا.

الثالث: النقص غير المحكوم بلزوم تداركه قانونا و شرعا، فإن النقص

---

(۱) فرائد الأصول ۲/ ۵۳۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۹۴

المحكوم بلزوم تداركه إذا كان للقانون قوة إجرائية تضمن تحقق التدارك الخارجى عادة يمكن أن ينفى كونه ضررا تنزيلا و ادعاء و إن لم يتدارك خارجا. فهذه معان ثلاثة و حيث إنه لا يمكن أن يكون الضرر المنفى بالحديث هو المعنى الأول للزوم مخالفة الواقع بعد وجود الضرر خارجا، مع إنه خلاف المفهوم العرفى للضرر أيضا كما يتضح مما ذكر فى المعنى الثانى، و كذلك لا يمكن أن يكون هو المعنى الثانى لعدم تدارك كل ضرر خارجا فيتنافى مع عموم النفى، فلا بد أن يراد المعنى الثالث فيرجع إلى إثبات حكم

شرعی قاض بالتدارک فی مورد کل ضرر.

الجهة الثانیة: إنه بناء علی هذا التفسیر یکون مفاد (لا ضرار) الحکم بضمان من أضر بأحد فی شیء

و أما (لا ـ ضرر) فهو باعتبار کون الضرر اسم مصدر لا یتضمن النسبة الصدوریة، یکون مفاده نفی لضرر مطلقا سواء کان من قبل شخص معین أو کان لحادثة طبیعیة أو غیر ذلک، فکل ضرر أصاب شخصا فی نفسه أو ماله، فإنه لا یذهب هدرا بل له ضامن لا محالة فإن کان بسبب شخص معین فیکون الضمان علیه، و إلا فیکون الضمان علی الامام و الدولة. و بذلک یستفاد من الحدیث ثبوت تأمین عام فی الدولة الإسلامیة بالنسبة إلی أفراد المجتمع الإسلامی، و قد حدث التأمین فی المجتمع البشری أولا بداع إنسانی تعاونی فکان مرجعه إلی تحمل الجماعة المشترکین فی أداء حق التأمین للخسارة الواقعة علی الشخص حتی لا ـ تکون الخسارة ثقلا علیه. و إلی ذلک یرجع ما یتعارف فی بعض المجتمعات من التعاون بین أفراد القبیلة عند إرادة بعض أفرادها تأسیس عائلة جدیدة حیث یهدی کل منهم ما یسد بعض حاجتها، إلا أنه أصبح فعلا وسیلة لاستثمار

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۹۵

الآخرین. و یمکن تأیید هذه الفکرة بجملة من الروایات الواردة فی جملة من مصادیق الموضوع. ففی الحدیث عن أبی عبد الله علیه السلام إن النبی صلی الله علیه و آله قال: أنا أولی بکل مؤمن من نفسه و علی أولی به من بعدی. فقیل له: ما معنی ذلک؟ فقال قول النبی صلی الله علیه و آله من ترک دینا أو ضیاعا فعلی، و من ترک مالا فلورثته، فالرجل لیست له علی نفسه ولایة إذا لم یکن له مال و لیس له علی عیاله أمر و لا نهی إذا لم یجر علیهم النفقة و النبی و أمیر المؤمنین (علیه السلام) و من بعدهما ألزمهم هذا، فمن هناک صاروا أولی بهم من أنفسهم، و ما کان سبب إسلام عامة الیهود إلا من بعد هذا القول من رسول الله صلی الله علیه و آله (أنهم آمنوا علی أنفسهم و علی عیالاتهم) «۱». و فی الصحیح عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل وجد مقتولا ـ لا ـ یدری من قتله قال: (إن کان عرف له أولیاء یطلبون دیته أعطوا دیته من بیت مال المسلمین، و لا یبطل دم امرئ مسلم لان میراثه للإمام فکذلک تکون دیته علی الامام، و یصلون علیه و یدفنونه. قال: و قضی فی رجل زحمه الناس یوم الجمعة فی زحام الناس فمات أن دیته من بیت مال المسلمین «۲» و مثله أحادیث أخری. إلی غیر ذلک مما دل علی إنه لا یذهب دم امرئ مسلم هدرا و مثله ماله لأن حرمة ماله کحرمة دمه کما فی الحدیث «۳».

---

(۱) أصول الکافی ۱/ ۳۳۵ ۳۳۶ ح ۶.

(۲) الوسائل ج ۲۹ ص ۱۴۵ ۱۴۶ الحدیث ۳۵۳۴۶.

(۳) الوسائل ج ۱۲ ص ۲۹۷ الحدیث ۱۶۳۴۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۱۹۶

هذا غایة ما یمکن أن یقال فی تقریب هذا القول و إن کان ما ذکرناه فی مفاد (لا ضرر) مما لا یلتزم به القائل بهذا القول یقینا، لکنه لازم هذا الرأی بعد کون (الضرر) اسم مصدر شاملا لکل ضرر یرد علی الإنسان.

و یمکن أن یناقش فی ذلک بوجوه:

الأول: إن ما ذکر فی تعیین هذا المعنی لیس بتام

لان نفی الضرر و الضرار کما یمکن أن یکون بملاحظة جعل الحکم بالتدارک الذی یوجب انتفاءهما بقاء بنحو التنزیل، فکذلک

يمكن أن يكون بعناية التسبيب إلى عدم الإضرار فيكون مفاد الحديث هو النهى أو بعناية عدم التسبيب إلى ضرر المكلفين فيكون مفاده نفى الحكم الضررى لأن هاتين الجهتين أيضا مصححتان لنفى المعنى على ما تقدم، فلا يتعين التفسير المذكور.

الثاني: إنه إذا كان المدعى فى (لا ضرر) أن معناه كمعنى (لا ضرار)

و هو نفى الضرر الصادر من الغير بالنسبة إلى الإنسان ليختص الحكم بالتدارك بالإضرار الصادر من الغير، فهو معنى معقول فى نفسه لكن إنما يناسب مع (لا ضرر) لو كان الضرر مصدرا محتويا على النسبة الصدورية، حيث يمكن القول باختصاصه حينئذ بالإضرار الصادر عن الغير، و أما على ما هو الصحيح من إنه اسم مصدر فلا وجه لتخصيصه بذلك بل ينبغى تعميمه لكل ضرر واقع على الشخص و لو من جهة عوامل طبيعية. و إن كان المدعى إن معناه نفى كل ضرر واقع على الشخص من غير تدارك كما أوضحناه فهو مما لا يمكن الالتزام به لانه لم يثبت فى الإسلام تدارك كل ضرر واقع على أى شخص مهما كان سببه من العوامل الطبيعية و غيرها بحيث يرجع إلى تأمين عام من قبل الدولة كما لم يعرف مثل ذلك فى عصرنا هذا عن شىء من القوانين البشرية. (نعم) يمكن الالتزام بضمان الدولة فيما لو قصرت فيما هو من وظائفها تجاه الناس كما لو لم تجعل

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۹۷

الحواجز اللازمة لاجتياح السيول مثلا مع توفر الامكانات المادية لديها.

الثالث: إن هذا المعنى ليس بمنساق من الحديث و نحوه

أصلا بل الذى ينساق إلى الذهن من نفى الماهية من قبل الشارع، إما نفى التسبيب الشرعى إليها إن كان نفيها فى معرض توهم تسبيب شرعى على ما أوضحناه فى جملة (لا ضرر) فيرجع إلى نفى الحكم الضررى. أو التسبيب إلى انتفائها كما هو الحال على مسلك النهى و يشهد على ذلك ملاحظة موارد استعمال النفى فى التعبير عن موقف شرعى كالأمثلة المتقدمة فيما سبق. و أما الحكم بالتدارك فهو و إن كان مصححا لنفى الضرر لكن لا يفى به الكلام من دون قرينة زائدة تدل عليه.

الرابع: إن هذا المعنى لا يناسب موارد تطبيق الحديث من قبيل قضية سمرة

، فإنه لم يحكم فيها بتدارك الضرر الواقع على الأنصارى لعدم كونه قابلا للتدارك كما هو واضح. هذا و قد يناقش فى هذا المسلك بوجوه أخرى: منها: ما ذكره السيد الأستاذ (قده) من أن هذا المسلك يقتضى تقييد الضرر المنفى بغير المحكوم بتداركه و التقييد خلاف الأصل فلا يصار إليه «۱».

(و يرد عليه) إنه ليس المقصود بهذا التفسير تقييد الضرر بغير التدارك، بل المنفى هو مطلق الضرر لكن بملاحظة الحكم بتداركه، فالحكم بالتدارك مصحح لنفيه مدلول عليه بدلالة الاقتضاء بعد تعذر حمل النفى على النفى الخارجى للطبيعة، و ليس عدمه قيدا لها و بين الأمرين فرق واضح ففى كل نفى تنزيلى يكون فقدان كمال ما مصححا لنفى المعنى، و ليس عدم ذلك الكمال قيدا فى المنفى فنفى الطبيعى عن حصته تنزيلا

---

(۱) لاحظ مصباح الأصول ۲/ ۵۲۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۹۸

نفى لوجوده فى ضمنها مطلقا، بينما تقييده بعدمها يستبطن الاعتراف بكونها منه. و التنزيل بحاجة إلى عناية دون حذف و التقييد بحاجة إلى حذف دون عناية، و نافى التنزيل هو أصالة الحقيقة أى ظهور الكلام فى المعنى الحقيقى، و أما نافى التقييد فهو أصالة

الإطلاق أى ظهور الكلام فى كون الطبيعة تمام الموضوع للنفى. و منها: ما ذكره الشيخ الأنصارى (قده) و وافقه جمع من أن الضرر الخارجى لا يصح تنزيله منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه، و إنما المنزل منزلة العدم الضرر المتدارك فعلا «۱». (و يرد عليه) إنه إذا حكم الشارع بالتدارك و جعل لتنفيذ ذلك قوة إجرائية كما أن لكل قانون من القوانين الاجتماعية بحسب التشريع قوة إجرائية طبعا فإنه يكون التدارك حينئذ من نظر المقنن جاريا مجرى الأمر الواقع فيصح اعتباره واقعا تنزيلا.

المسلک الخامس: ما يظهر من كلام الصدوق فى الفقيه

من أن المقصود بهذه الجملة أن إسلام الشخص و اعتقاده الدين الإسلامى لا يوجب تنقيص شيء من حقوقه، فكل حق كان ثابتا له لو لم يكن مسلما فإنه يثبت له فى حالة إسلامه كحق الإرث عن المورث الكافر، و بهذا الاعتبار استدل بهذا الحديث على ما ذهبت إليه الإمامية و جمع من الصحابة و التابعين و علماء العامة خلافا لأكثرهم كأئمة المذاهب الأربعة من أن المسلم يرث من الكافر. قال (قده) (لا يتوارث أهل ملتين و المسلم يرث الكافر و الكافر لا يرث المسلم، و ذلک أن أصل الحكم فى أموال المشركين إنها فى للمسلمين

---

(۱) لاحظ رسالة (لا ضرر) للشيخ الأنصارى ملحقة بمكاسبه ص ۳۷۲، رسالة (لا ضرر) للعلامة شيخ الشريعة ص ۴۱ الفصل الثامن و مصباح الأصول ۲/ ۵۲۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۱۹۹

و أن المسلمين أحق بها من المشركين، و أن الله عز و جل إنما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرم على القاتل عقوبة لقتله، فأما المسلم فلأى جرم و عقوبة يحرم الميراث؟ و كيف صار الإسلام يزيده شرا مع قول النبى صلى الله عليه و آله: الإسلام يزيد و لا ينقص. و مع قوله عليه السلام لا ضرورة و لا إضرار فى الإسلام. فالإسلام يزيد المسلم خيرا و لا يزيده شرا. و مع قوله عليه السلام (الإسلام يعلو و لا يعلى عليه) «۱» فهو اعتبر مفاد هذا الحديث كمفاد قوله عليه السلام (الإسلام يزيد و لا ينقص). و لتوضيح ذلک: لا بد من بيان أمرين:

كيفية تطبيق الحديث على هذا المعنى، و كيفيته انطباق المعنى على هذا الموضوع.

أما الأول: فيمكن تطبيق الحديث على هذا المعنى بأن يحمل لفظ (فى) فى الحديث على التعليل و السببية كما قيل فى قوله تعالى (فَذٰلِكُنَّ الَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ»)، و قوله (لَمَسَّكُمْ فِيمٰا أَفَضْتُمْ»)، و ما نسب إليه صلى الله عليه و آله من (أن امرأة دخلت النار فى هرة حبستها)، كما يحمل لفظ الإسلام على التدين بالدين الخاص لا على نفس الدين فيكون مفاد الحديث على هذا أنه لا يدخل ضرر على المرء بإسلامه. و على هذا فيماثل مفاده مفاد الرواية الأخرى التى نقلها من طرقهم و احتج بها جماعة من فقهاء الفريقين على ثبوت الإرث و هى (الإسلام يزيد و لا ينقص) فإن الضرر فى هذا الحديث بمعنى النقص أيضا كما مر، بل يمكن الاستمداد بهذا الحديث فى تفسير (لا ضرر) بذلک ردا للمتشابه إلى

---

(۱) الفقيه ۴/ ۲۴۳ ح ۷۷۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۰۰

المحكم لان كلامهم يفسر بعضه بعضا. لكن قد يشكل تفسير (لا ضرار) بذلک لأنه يقتضى أن يكون معناه أن اعتقاد الإسلام لا يسبب الإضرار بالغير و هذا معنى بعيد، لأن أحدا لا يتوهم أن اعتقاد الإسلام يوجب الإضرار بالنسبة إلى الغير. لكن يمكن أن يجاب عن ذلک: بأن المقصود بعدم تسببه للإضرار إن هذا الاعتقاد لا يخوله الإضرار بالآخرين و سلب حقوقهم، إذا كانوا ممن يحترم ماله

كالمسلم و الذمى و المعاهد. و أما الثانى: و هو انطباق هذا المعنى على المورد، فقد يشكل من جهة أن عدم الإرث من المورث ليس ضررا و إنما هو من قبيل عدم النفع، فلا مورد لتطبيق هذه الكبرى. لكن يمكن أن يجاب عن ذلك بأن الإرث و إن كان فى حد ذاته انتفاعا فعدمه ليس إلا عدم انتفاع لا ضررا على الشخص، إلا إنه باعتبار ثبوت حق الوراثة للشخص بالنسبة إلى مال مورثه يمكن اعتبار الحكم بانتفاء هذا الحق من جهة إسلامه ضررا و نقصا، كما يدل على ذلك تطبيق عنوان (الإضرار) و (الضارة) و نحوهما ك (الجور و الحيف) على وصية الميت إذا كانت تشمل أكثر أمواله مثلا كما فى قوله تعالى (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ) «۱»، و فى الحديث (قال على عليه السلام ما أبالى أضررت بولدى أو سرقتم ذلك المال) «۲» و (قال على عليه السلام من أوصى و لم يحف و لم يضار كان كمن تصدق به فى حياته) «۳» و فيه أيضا (من عدل فى وصية كان كمن تصدق بها فى حياته و من جار فى وصيته لقى الله

---

(۱) النساء ۴: ۲۲.

(۲) الوسائل ج ۱۹ كتاب الوصايا الباب ۵ ح ۲۴۵۵۵ ص ۲۶۴.

(۳) الوسائل ج ۱۹ كتاب الوصايا الباب ۵ ح ۲۴۵۵۶ ص ۲۶۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۰۱

عز و جل يوم القيامة و هو عنه معرض) «۱»، و جاء أيضا (الحيف فى الوصية من الكبائر) «۲» و (إن الضرار فى الوصية من الكبائر) «۳».

هذا و لكن يلاحظ عليه إن هذا التفسير لو تم فيما يتضمن زيادة (فى الإسلام)، فإنه لا يتم فيما لم يشتمل عليها و قد ثبت الحديث بدون الزيادة فى روايات معتبرة على ما تقدم، بل لم يظهر من الصدوق تفسيره للحديث بدون الزيادة بهذا المعنى لا سيما إنه لم يعلم بثبوت الحديث مع الزيادة لديه لكى يكون معناه معها قرينة على معناه بدونها إذ ذكره لهذا الحديث إنما كان بغرض الاحتجاج على العامة كما تقدم توضيحه. مضافا إلى أن حمل الحديث على المعنى المذكور مخالف للظاهر جدا، فإن تفسير (فى) و (الإسلام) بما ذكرناه فى تقريره خلاف المنساق منه. كما لا يخفى.

---

(۱) الوسائل ج ۱۹ كتاب الوصايا الباب ۸ ح ۲۴۵۶۲ ص ۲۶۴.

(۲) الوسائل ج ۱۹ كتاب الوصايا الباب ۸ ح ۲۴۵۶۳ ص ۲۶۷.

(۳) الوسائل ج ۱۹ كتاب الوصايا الباب ۸ ح ۲۴۵۶۴ و ۲۴۵۶۵ ص ۲۶۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۰۳

(الفصل الثالث): فى تنبيهات القاعدة

التنبيه الأول: فى عدة إشكالات فى قضية سمرة

اشارة

عمدتها الإشكال فى كيفية انطباق القاعدة عليها. إن قضية سمرة كما سبق هى أهم قضية تضمنت حديث (لا ضرر و لا ضرار)، و لكنها وقعت موردا للإشكال من عدة وجوه

الوجه الأول: إنه لماذا منع صلى الله عليه و آله سمرة من الدخول دون استئذان مع أنه كان له حق الاستطراق إلى نخلته؟

و هذا الاشكال يظهر من كلام الشيخ الصدوق (قده) في الفقيه، و أجاب عنه بأنه لم يثبت حق الاستطراق لسمرة أصلا فكان دخول سمرة إضرارا محضا، قال بعد نقل خبر أبي عبيدة الحذاء الماضي: (و ليس هذا الحديث بخلاف الحديث الذي ذكرته في أول الباب من قضاء رسول الله صلى الله عليه و آله في رجل باع نخله و استثنى نخلة فقضى له بالمدخل إليها و المخرج منها، لان ذلك فيمن اشترى النخلة مع الطريق إليها و سمرة كانت له نخلة و لم يكن له الممر إليها) «۱» و مقصوده بالحديث الذي أشار إليه ما رواه عن إسماعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه و آله في رجل باع نخله و استثنى نخلة فقضى له بالمدخل إليها و المخرج منها و مدى جرائدها. و لكن هذا الجواب غير تام كما تنبه له العلامة المجلسي في مرآة

---

(۱) الفقيه ۳/ ۵۹ بعد الحديث ۲۰۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۰۴

العقول «۱» فإن الظاهر أنه كان لسمرة أيضا حق الاستطراق إلى نخلته في الجملة. لكنه إنما منع عن الدخول بدون استئذان لأن قاعدة (لا ضرر) حددت هذا الحق بما لا يوجب ضررا بالانصاري كما مر ذلك.

الوجه الثاني: إنه ما هو توجيه أمر النبي صلى الله عليه و آله بقلع نخلة سمرة؟

مع أنه لا- يجوز شرعا التصرف في مال الغير بدون إذنه، و ليس في القواعد الشرعية ما يبرر ذلك حتى قاعدة (لا ضرر) لان مفاد القاعدة إن كان مجرد تحريم الإضرار بالغير فهذا إنما يقضي بحرمة دخول سمرة بدون الاستئذان، حيث كان ذلك إضرارا بالانصاري و لا يقتضي قلع نخلته، و إن كان مفادها نفي جعل الحكم الضرري فإن مجرد حق سمرة في بقاء نخلته في ملك الأنصاري ليس ضررا على الأنصاري لكي يكون مرفوعا بهذه القاعدة فيسوغ قلعها، و إنما الحكم الضرري في ذلك هو في الاستطراق بدون الاستئذان من الأنصاري، أو جواز ذلك فيكون هذا الحق أو الجواز هو المرفوع بمقتضى هذه القاعدة بلا حاجة لقلع نخلته. و يمكن الجواب عن هذا الوجه مضافا إلى ما سيأتي في نقد الوجه الثالث من بيان إمكان تبرير هذا الأمر بقاعدة (لا ضرر و لا ضرا ر) إنه يمكن أن يكون هذا الأمر حكما ولايتيا من قبل النبي صلى الله عليه و آله بلحاظ ولايته في الأمور العامة، لأن قلع وسيلة الإضرار من الأمور العامة التي يتوقف عليها حفظ النظام فيحق ذلك له بما أنه حافظ للنظام و إن لم تكن له ولاية عامة على الأموال و الأنفس. و بذلك يتضح النظر في كلام المحقق النائيني و من وافقه «۲» من تخريج

---

(۱) مرآة العقول ۱۹/ ۳۹۹ ۴۰۰ تعليقات على الخبر ۸.

(۲) لاحظ تقريرات العلامة الخونساري: ۲۰۹ و ۲۱۰ و مصباح الأصول ۲/ ۵۲۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۰۵

هذا الأمر على الولاية العامة على الأموال و الأنفس فإن مجال الولاية العامة الثابتة للنبي صلى الله عليه و آله و أئمة الهدى عليهم السلام إنما هو المواضيع التي لا يتوقف عليها حفظ النظام و هي المسماة بالولاية العامة و أما الولاية في ما يتوقف عليه حفظ النظام فهي المسماة بالولاية في الأمور العامة الثابتة للفقيه المتصدي للأمور العامة المنتخب من قبل الفقهاء.

الوجه الثالث: و هو أهم الوجوه إنه قد ورد في هذه القضية تعليل الأمر بالقلع ب (لا ضرر و لا ضرار)

اشارة

ففی معتبرة عبد الله بن بکیر بنقل الکافی- (فقال رسول الله صلی الله علیه و آله للأنصاری اذهب فاقلعها و ارم بها إلیه فإنه لا ضرر و لا ضرار) مع إن هـذه القاعـدة لا تبرر الأمر بالقلع علی ما سبق بیانه فی الوجه الثانی، لانما أقصـی ما تقتضـیه عـدم ثبوت حق الاسـتطراق لسـمرة دون استئـذان لاـن ذلک تسبیب إلی الضـرر علی الأنصاری لا أنها تقتضـی قلع النخلـة. و قبل التعرض للجواب عن هـذا الوجه نبحث عن جهـة هی إن هـذا الوجه علی تقـدیر تمـامیته هل یؤدی فقط إلی إجمال کیفیـة انطباق الحـدیث علی المورد بحیث ینحفظ الظهور الـدلالی للحـدیث و یکون حجـة فیه، أو إنه یمنع عن ظهوره فی المعنی الظاهر منه لولا هذا التطبیق و ینتهی إلی إجمال أصـل الحدیث. الظاهر من کلام الشـیخ الأنصاری (قده) فی رسالة (لا ضـرر) هو الوجه الأول حیث قال: (و فی هذه القضیة إشکال من حیث حکم النبی صـلی الله علیه و آله بقطع العذق مع إن القواعد لا تقتضـیه، و نفی الضـرر لا یوجب ذلک لکن ذلک لا یخل بالاستدلال) «۱».

---

(۱) رسالة (لا ضرر) المطبوعة فی آخر المکاسب ص ۳۷۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۰۶

و ذهب المحقق النائینی (قده) إلی الثانی و استغرب کلام الشـیخ فی ذلک قائلا: (و من الغریب ما أفاده شـیخنا الأنصاری من أن عدم انطباق التعلیل علی الحکم المعلل به لا یخل بالاسـتدلال، فإن ذلک یرجع إلی أن خروج المورد لا یضـر بالعموم فیتمسک به فی سائر الموارد، مع أنک خبیر بأن عدم دخول المورد فی العموم یکشف عن عدم إرادة ما تکون العلة ظاهرة فیه، و هذا مرجعه إلی الاعتراف بإجمال الدلیل) «۱». و هذا هو الصـحیح و توضـیحه: إن معنی الکلام إنما یستقر و یتحدد فی ظل تفاعله الدلالی مع جمیع ما یتصل به من ملابسـاته و شؤونه، فلاـ بـد فی تعیین معنی کتفسـیر للکلاـم من ملاحظـة مجموع هـذه العوامل، و من المعلوم أن التعلیل و الحکم المعلل به أو الکبری و التطبیق لیسا معنیین مسـتقلین فی الکلام حتی ینفصل مصیرهما الدلالی، و یقتصر إجمال أحدهما علی نفسه من دون أن یتجاوز إلی الأخر، بل هما معنیان مترابطان یعتبر کل منهما من ملابسات الأخر، فلا یتم لأحـدهما معنی أو تحدید إذا لم یکن ذلک منسـجما مع الثانی. و لذا یکون عموم العلة و خصوصـها موجبا لعموم الحکم و خصوصه، و علی هذا فإذا کان الحکم المعلل به لا ینسجم مع تفسیر التعلیل علی وجه، فإنه ینتهی إلی عدم ظهور التعلیل فی ذلک المعنی، و إن کان ظاهرا فیه فی نفسه لولا تطبیقه فی المورد. ففی المقام إذا فرضنا الحکم فی المورد حکما مجعولا بلحاظ المصالح و المفاسد المتغیرة من باب الولایة فی الأمور العامة أو الولایـة العامـة لا من باب الحکم الکلی الإلهی فإنه یوجب کون التعلیل حکمـة أو علـة لمثل هـذه الاحکام و لا یمکن أن یسـتفاد منه حکم کلی و قاعدة عامة.

---

(۱) تقریرات العلامة الخونساری ۲۰۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۰۷

و بعد اتضاح ذلک نقول: إنه قد یجاب عن الاشکال المذکور بوجوه:

الوجه الأول: ما ذکره المحقق النائینی (قده) من إنکار المقدمة الأولی للإشکال و هی ورود (لا ضرر) تعلیلا للأمر بالقلع

قال (إن قوله (لا ضـرر) لیس علـة لقطع العـذق، بل علة لوجوب استئذان سـمرة) و هذا القول ینحل إلی عقدین: عقد سـلبی هو الرکن الأصـلی للجواب و هو عـدم کون (لاـ ضـرر) تعلیلاـ للقلع. و عقـد إیجابی یتضـمن اقتراحا بـدیلا عن کونه تعلیلا للقلع و هو إنه تعلیل

لوجوب الاستئذان. و لا- بد فی تحقیق ذلک من الرجوع إلی الروایات التی تضمنت قضیهٔ سمرهٔ مع جملهٔ (لا- ضرر و لا ضرار) لملاحظهٔ مدی انسجامها مع ذلک. و هی روایهٔ ابن مسکان و روایهٔ ابن بکیر بنقل کل من الکافی و الفقیه. أما العقد السلبی: فیختلف مقتضی الروایات فیه. فروایهٔ ابن بکیر بنقل الکافی صریحهٔ تقریبا فی تعلیل الأمر بالقلع ب (لا ضرر)، إذ فیها (فقال رسول الله صلی الله علیه و آله للأنصاری اذهب فاقلعها و ارم بها إلیه فإنه لا ضرر و لا ضرار) فإن الفاء الداخلهٔ علی القاعدهٔ یقتضی الارتباط بین الأمرین، و لا معنی للارتباط بین القاعدهٔ العامهٔ و الحکم الجزئی إلا بکون الاولی علهٔ للثانی. و أما روایته بنقل الفقیه فهی ظاهرهٔ فی ذلک إذ فیها (فأمر رسول الله صلی الله علیه و آله الأنصاری أن یقلع النخلهٔ فیلقیها إلیه) و قال: (لا ضرر و لا ضرار) و تعقیب الحکم بقاعدهٔ ظاهر فی تعلیله بها کما هو واضح. (نعم): روایهٔ ابن مسکان لا ظهور لها فی کون (لا ضرر) تعلیلا للأمر بالقلع، لانه ذکر قبل الأمر بالقلع فقد جاء فیها: (فقال له رسول الله إنک رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن، قال ثم أمر بها رسول الله فقلعت ثم رمی بها إلیه و قال له رسول الله: انطلق فاغرسها حیث شئت) لکن لا یبعد أن

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۰۸

یکون ذکر الکبر توطئهٔ و تمهیدا لتطبیقها علی المورد فیتحد مفاده مع مفاد روایهٔ ابن بکیر. و بذلک: یظهر عدم تمامیهٔ هذا العقد من کلامه إذ اتضح أن (لا ضرر) قد وقع تعلیلا له فی الروایهٔ المعتبرهٔ من الروایتین و هی روایهٔ ابن بکیر علی کلا النقلین فیها. و أما العقد الإیجابی: و هو کون (لا ضرر) تعلیلا لوجوب الاستئذان، و هو غیر تام أیضا. أما أولا: فلما عرفت من أن معتبرهٔ ابن بکیر قاضیهٔ بکونه تعلیلا للأمر بالقلع بلا مورد لاقتراح بدیل عن ذلک.

و أما أولا:

فلان بین الأمر بالاستئذان و ذکر (لا ضرر) فی کلتا الروایتین فصلا کثیرا مما یمنع عن اعتباره تعلیلا لذلک. ففی روایهٔ ابن بکیر بنقل الفقیه. و یشبهه نقل الکافی (فأتی الأنصاری رسول الله صلی الله علیه و آله فشکی إلیه و أخبره، فبعث إلی سمرهٔ فجاء فقال له استأذن علیه فأبی و قال له مثل ما قال للأنصاری، فعرض علیه رسول الله صلی الله علیه و آله أن یشتری منه بالثمن فأبی علیه و جعل یزیده فیأبی أن یبیع، فلما رأی ذلک رسول الله صلی الله علیه و آله قال لک عذق فی الجنهٔ فأبی أن یقبل ذلک فأمر رسول الله صلی الله علیه و آله الأنصاری أن یقلع النخلهٔ فیلقیها إلیه و قال: (لا ضرر و لا ضرار) و مثلها روایهٔ ابن مسکان، بل هی أکثر تفصیلا عن شرح معاملته صلی الله علیه و آله مع سمرهٔ المتوسطهٔ بین أمره بالاستئذان و بین قوله (لا- ضرر و لا- ضرار). فظهر بما ذکرنا أن المقدمهٔ الأولی للإشکال تامهٔ و لا یمکن الجواب عن الاعتراض بالنقاش فیها.

الوجه الثانی: النقاش فی المقدمهٔ الثانیهٔ بدعوی أن (لا ضرار) [مصحح للأمر بالقلع]

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۰۹

مصحح للأمر بالقلع بتقریب: إن المراد ب لفظ (ضرار) إنما هو وسیلهٔ الإضرار بالغیر علی سبیل إطلاق المصدر علی الذات مبالغهٔ ک (زید عدل) و علیه فیکون مفاد هذه الجملهٔ أن کل شیء اتخذ وسیلهٔ للإضرار بحیث لا یمکن رفع الضرر إلا بإزالته فیجب التصرف فیه بالإتلاف أو النقل أو غیر ذلک مما یخرج عن صلاحیهٔ ذلک دفعا لذلک. و بناء علی هذا الاحتمال یکون الارتباط بین الأمر بالقلع و بین قوله (لا- ضرر و لا- ضرار) واضحا لان بقاء نخلهٔ سمرهٔ فی دار الأنصاری أصبح وسیلهٔ لاضراره به، و لم یکن بالإمکان دفع الإضرار مع التحفظ علی النخلهٔ کما سوف یأتی توضیحه فجاز قلع النخلهٔ تطبیقا د (لا ضرار) بناء علی هذا التفسیر. و قد یؤید هذا التفسیر بقوله تعالی (وَ الَّذِینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَ کُفْراً وَ تَفْرِیقاً بَیْنَ الْمُؤْمِنِینَ وَ إِرْصَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ) «۱». و شأن نزول الآیهٔ کما ذکر فی التفسیر «۲» إن جماعهٔ من المنافقین بنوا مسجدا للتفریق بین المسلمین و إیقاع الاختلاف بینهم علی أن

يصلى جماعة منهم فى هذا المسجد و جماعة أخرى فى المسجد الذى كانوا يصلون فيه قبل ذلك ثم يوقعوا الاختلاف بين الفريقين لينتهى إلى ضعف المؤمنين و تشتت كلمتهم فى مقابل الكفار، فنزلت الآية الشريفة تخبر عن نواياهم و تنهى عن القيام فيه، و قد أمر النبى صلى الله عليه و آله بعد ذلك بهدم المسجد و إحراقه لكونه وسيلة للإضرار. و قد ذكر فى إعراب قوله (ضِراراً) وجوه: (منها): أن يكون مفعولا

---

(۱) التوبة ۱/ ۱۰۷.

(۲) لاحظ مجمع البيان ۳/ ۷۲ و ۷۳ طبعة المرعشى.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۱۰

لأجله. (و منها): أن يكون مفعولا مطلقا من قبيل (ضربت ضربا) بدعوى إن قوله (الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً) «۱» فى قوة (الذين ضاروا به ضرارا) (و منها): أن يكون ضرار مفعولا ثانيا ک (اتخذ) حملا للمصدر على الذات، قال أبو البقاء فى إعراب القرآن (ضرارا يجوز أن يكون مفعولا ثانيا اتخذوا) و كذلك ما بعده و هذه المصادر كلها واقعة موضع اسم الفاعل أى مضرا أو مفرقا. «۲». و قد يكون هذا الوجه أقوى من الوجهين الأولين إذا كان اتخذ فى الآية من أفعال التحويل التى تأخذ مفعولين لانه لا حاجة إلى تقدير المفعول الثانى على هذا الوجه بخلافه على الوجهين الأولين. و على هذا الوجه تكون هذه الآية مناسبة لتفسير (ضرار) بوسيلة الإضرار فى الحديث. (هذا) و لكن هذا الوجه ضعيف لان حمل (ضرار) على وسيلة الإضرار مخالف للظاهر فإنه مجاز.

الوجه الثالث: منع المقدمة الثانية أيضا بما ذكره بعض الأعاظم

«۳» و تقريره إن الاشكال إنما يتجه إذا فسر الحديث بنفى الحكم الضررى أو بالنهى عن الإضرار مع اعتباره حكما أوليا و أما إذا فسرنا الحديث بالنهى عن الإضرار مع اعتباره حكما سلطانيا فإنه لا يتجه الإشكال، إذ يكون مبنى الأمر بالقلع هو النهى السلطانى المفاد ب (لا ضرر) فيتم ذلك تعليلا للأمر بالقلع. و على أساس هذا جعل عدم ورود الاشكال على التفسير المذكور دليلا على تعينه كمعنى للحديث كما تقدم.

---

(۱) التوبة: ۹/ ۱۰۷.

(۲) إملاء ما من به الرحمن ۲/ ۲۲.

سيستانى، سيد على حسينى، قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، در يک جلد، ه ق قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)؛ ص: ۲۱۰

(۳) الرسائل للإمام الخمينى (قده) ص ۵۰ و ما بعدها.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۱۱

لكن هذا الوجه غير تام أيضا إذ يرد عليه مضافا إلى النقاش فى أصل هذا التفسير على ما اتضح من الأبحاث السابقة إنه لا فرق بين كون النهى أوليا أو سلطانيا فى عدم صحة وقوعه تعليلا للأمر بالقلع، فإن مفاد النهى على كل حال هو حرمة الإضرار بالغير، و هى لا تنتج إمكان الإضرار بالمضر كما هو واضح و لو فرض أنها تنتج ذلك لم يكن فرق بين نوع الحكم من كونه حكما مولويا أوليا أو حكما سلطانيا.

الوجه الرابع: ما يبتنى على التفسير المختار لجملة (لا ضرار)

من إن مفادها التسبيب إلى عدم الإضرار و هو ينحل إلى أمرين: أحدهما: سلب مشروعية الإضرار قانونا بجعله عملا محرما. و الثاني: إعطاء صلاحيات إجرائية للحاكم بما أنه ولى أمر المسلمين فى اتخاذ الوسيلة المناسبة خفة و تأثيرا وفق قوانين الشريعة المقدسة لمنع تحقق الإضرار و هدم وسائله خارجا. و هذا الجانب من مفاد (لا ضرر) يمكن أن يبرر أمر النبى صلى الله عليه و آله بقلع النخلة. و كان صلى الله عليه و آله قد أمر سمرة قبل اتخاذ هذه الخطوة التنفيذية بالاستئذان من الأنصارى أمرا له بالمعروف فلم يجده. ثم ساومه بشرائها منه بثمن أزيد و أزيد حتى عرض عليه بديلها شجرة فى الجنة تجنبا منه صلى الله عليه و آله عن الإضرار به فلم يرتدع أيضا. و كانت هذه المساومة منه صلى الله عليه و آله غير واجبة عليه فإن للحاكم أن يعمل القوة لمنع الإضرار بعد الأمر القولى بالمعروف مباشرة إذا لم يستجب المأمور لذلك و لكن النبى صلى الله عليه و آله عامل سمرة بعظيم خلقه و كرمه. فكان من وظيفته صلى الله عليه و آله بعد ذلك أن يمنع من إضرار سمرة بالانصارى منعا عمليا. و لم يكن فى هذا السبيل خيار أخف واجدى

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۱۲

مما أمر به من قلع النخلة، فمن الخيارات الأخرى مثلا تأديب سمرة و تعزيره لكن هذا العمل:

أولا: قد لا يكون ناجعا و مؤثرا لشدة إصرار سمرة على الإضرار بالانصارى، و ربما استمر سمرة على ذلك بأن يدخل دار الأنصارى ثم ينكر ظاهرا فيتوقف إثباته على إقامة شاهدين عدلين و هو ليس بسهل.

و ثانيا: إنه ربما لم يكن يكفى فى ردع سمرة ضربه بما يوجب الإيلام فحسب بل كان يتوقف على كسر عضو و نحوه و من المعلوم أن ذلك أشد من التصرف فى ماله بقلع شجرته. و من الخيارات الأخرى: حراسة بستان الأنصارى عن دخول سمرة فى جميع الأوقات التى يحتمل دخول سمرة فى البستان ليلا و نهارا. و هذا أيضا عمل شاق. فبهذا الوجه ينحل هذا الاعتراض و يتضح وجه تعليل الأمر بالقلع ب (لا ضرر و لا ضرار).

التنبيه الثانى: فى تحقيق مضمون الحديث على أساس شواهد الكتاب و السنة

. قد سبق فى المقصد الأول أن حديث (لا ضرر) قد ورد بطريق صحيح فى ضمن قضية سمرة بن جندب، و يؤيده طرق أخرى لم يثبت اعتبارها فى أنفسها، إلا أن الاعتبار السندى على المختار لا يكفى فى حجية الخبر، بل لا بد فى تحقيق مضمون الخبر من مقايسته بشواهد الكتاب و السنة و نقده نقدا داخليا و ذلك من جهتين:

الاولى: أن لا يكون مضمون الخبر مخالفا للمعارف المسلمة فى الإسلام مما ورد فى الكتاب و السنة كأن يكون هادما لما بناه الإسلام أو بانيا لما هدمه الإسلام. و اعتبار هذا الشرط من قبيل القضايا التى قياساتها معها كما هو واضح.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۱۳

الثانية: أن يكون مضمونه موافقا مع الكتاب و السنة توافقا روحيا بمعنى أن يتسانخ مع المبادئ الثابتة من الشريعة الإسلامية من خلال نصوصها القطعية و لو فى مستوى التناسب و الاستئناس. و مبنى اعتبار هذا المعنى فى قبول الخبر دخالته فى الوثوق به عقلاء، بناء على ما هو الصحيح من حجية الخبر الموثوق به دون خبر الثقة على ما أوضحناه فى بحث حجية خبر الواحد من علم الأصول، فإنه كلما كانت هناك مجموعتان منسوبتان إلى شخص أو جهة و كانت إحداهما مقطوعة الانتساب و الأخرى مشكوكة، فإنه لا بد فى الوثوق بالمجموعة الثانية من الرجوع إلى المجموعة الاولى باعتبارها السند الثابت فى الموضوع. و ملاحظة روحها و خصائصها العامة، ثم عرض تلك المجموعة على تلك المبادئ المستنبطة فما وافقها قبل و ما خالفها رد. و ربما تداول إجراء مثل هذه الطريقة فى تحقيق

الكتب أو الإشعار المشكوكة النسبة و نحوها فإنها تقارن بما ثبت عن الشخص ثبوتا قطعيا، بعد درس مميزاته و خصائصه ثم يحكم فيها على ضوء ذلك فلو فرضنا إن شعرا نسب إلى مثل الرضى أو مهيار الديلمى أو إلى حافظ أو سعدى، و هو لا ينسجم مع ما عرف به من أسلوب و من صفات نفسية و مميزات فكرية فإنه لا تقبل النسبة لأن كان الذى نسبه إليه رجل ثقة. و بمثل ذلك أبطل بعضهم دعوى قوم أن بعض نهج البلاغة مصنوع و مختلق، ففى شرح ابن أبى الحديد لنهج البلاغة عن مصدق بن شبيب الواسطى إنه قال قلت لأبى محمد عبد الله ابن احمد المعروف بابن الخشاب فى كلام عن الخطبة الشقشقية-: (أ تقول: إنها منحولة! فقال: لا و الله، و إنى لأعلم أنها كلامه كما أعلم أنك مصدق. قال فقلت له: إن كثيرا من الناس يقولون إنها من كلام الرضى (ره) فقال: إن للرضى و لغير الرضى هذا النفس و هذا الأسلوب. قد وقفنا على

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۱۴

رسائل الرضى و عرفنا طريقته و فنه فى الكلام المنثور و ما يقع مع هذا الكلام فى خل و لا خمر) «۱». و قال ابن أبى الحديد نفسه فى إبطال هذه الدعوى: (إن من أنس بالكلام و الخطابة و شدا طرفا من علم البيان و صار له ذوق فى هذا الباب لا بد أن يفرق بين الكلام الركيك و الفصيح و بين الفصيح و الأفصح و بين الأصيل و المولد. و إذا وقف على كرأس واحد يتضمن كلاما لجماعة من الخطباء أو لاثنين منهم فقط فلا بد أن يفرق بين الكلامين و يميز بين الطريقتين، أ لا ترى أنا مع معرفتنا بالشعر و نقده لو تصفحنا ديوان أبى تمام فوجدناه قد كتب فى أثنائه قصائد أو قصيدة واحدة لغيره لعرفنا بالذوق مباينتها لشعر أبى تمام نفسه و طريقته و مذهبه فى القريض، أ لا ترى إن العلماء بهذا الشأن حذفوا من شعره قصائد كثيرة منحولة إليه لمباينتها لمذهبه فى الشعر و كذلك حذفوا من شعر أبى نواس كثيرا لما ظهر لهم أنه ليس من ألفاظه و لا من شعره، و كذلك غيرهما من الشعراء و لم يعتمدوا فى ذلك إلا على الذوق خاصة). و قال (و أنت إذا تأملت نهج البلاغة وجدته كله ماء واحدا و نفسا واحدا و أسلوبا واحدا كالجسم البسيط الذى لا يكون بعض من أبعاضه مخالفا لباقى الأبعاض فى الماهية و كالقرآن العزيز أوله كوسطه و أوسطه كآخره، و كل سورة منه و كل آية مماثلة فى المأخذ و المذهب و الفن و الطريق و النظم لباقى الآيات و السور. و لو كان بعض نهج البلاغة منحولا و بعضه صحيحا لم يكن ذلك كذلك فقد ظهر لك بالبرهان الواضح ضلال من زعم أن هذا الكتاب أو بعضه منحول إلى أمير المؤمنين عليه السلام) «۲».

---

(۱) شرح نهج البلاغة لابن ابى الحديد ۱/ ۲۰۵.

(۲) شرح نهج البلاغة لابن ابى الحديد ۱۰/ ۱۲۸ و ۱۲۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۱۵

و السر فى هذا المعنى: أن كل مقتن أو مؤلف أو شاعر لا- محالة يجمع شتات ما يصدر منه مبادئ عامة سارية فى مختلف آثاره تشترك فيها و تتسانخ بحسبها. و قد نبه على اعتبار هذا الشرط فى حجية الخبر جملة من الروايات حيث اعتبرت فى قبوله موافقة الكتاب و السنة، و أمرت بطرح ما خالفهما فإن المقصود بذلك على التفسير المختار لها التوافق أو التخالف الروحى بينه و بينهما على ما تشهد به قرائن داخلية و خارجية و إن كان المعروف تفسيرها بالتوافق أو التخالف فى المؤدى و لنذكر بعض هذه الاخبار المستفيضة: منها: ما عن أبى عبد الله عليه السلام قال: خطب النبى صلى الله عليه و آله بمنى، فقال: (يا أيها الناس ما جاءكم منى يوافق كتاب الله فأنا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله) «۱». (و منها): ما عنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: (إن على كل حق حقيقة و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه) «۲». و (الحقيقة) هى: الراية و المعنى أن على كل حق راية و على كل صواب وضوح ورائه الحق هى الموافقة مع القرآن الكريم. (و منها) معتبرة أيوب بن الحر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (كل حديث مردود إلى الكتاب و السنة و كل شىء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف) «۳» و غير ذلك. و لو أريد بالتوافق فى هذه الاخبار التوافق فى المؤدى على أن يكون مضمون الحديث مفادا بإطلاق أو عموم كتابى لزم من

ذلک عدم جواز الأخذ

(۱) جامع أحادیث الشیعة ۱/ ۲۵۹/ ح ۴۴۱.

(۲) جامع أحادیث الشیعة ۱: ۲۵۷/ ۴۳۴.

(۳) جامع أحادیث الشیعة ۱: ۲۵۸/ ۴۳۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۱۶

بالمخصصات فهذا قرینة واضحة علی أن المعنی بها التوافق الروحی. و قد ورد إعمال هذا المنهج فی بعض الاخبار، و هو قرینة علی إرادة التوافق الروحی فی الاخبار السابقة: (منها): ما عن أبی جعفر علیه السلام قال: إذا حدثتکم بشیء فاسألونی من کتاب الله، ثم قال فی بعض حدیثه إن رسول الله صلی الله علیه و آله نهی عن القیل و القال و فساد المال و کثرة السؤال. فقیل له: یا ابن رسول الله صلی الله علیه و آله أین هذا من کتاب الله؟ فقال: إن الله عز و جل یقول (لَا خَیْرَ فِی کَثِیرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَیْنَ النَّاسِ) «۱» و قال (وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَکُمُ الَّتِی جَعَلَ اللَّهُ لَکُمْ قِیَاماً) «۲» و قال (لَا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْیَاءَ إِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ) «۳». «۴» (و منها): ما فی صحیحة الفضل بن العباس قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: (إذا أصاب ثوبک من الکلب رطوبة فاغسله و إن مسه جافا فاصبب علیه الماء، قلت: لم صار بهذه المنزلة؟ قال: لأن النبی صلی الله علیه و آله أمر بقتلها) «۵» فإن السؤال سواء کان عن سبب الحکم ثبوتا أو عن دلیله إثباتا لا یکون الجواب عنه بذلک إلا من باب الاستئناس، باعتبار أن الأمر بقتلها یدل علی مدی مبغوضیتها شرعا فیسانخ ذلک مع الحکم بالغسل أو الصب، إلی غیر ذلک. و علی ضوء ما ذکرنا فلا بد فی المقام من تحقیق مضمون حدیث (لا

(۱) النساء: ۴/ ۱۱۴.

(۲) النساء: ۴/ ۵.

(۳) المائدة: ۵/ ۱۰۱.

(۴) الکافی الأصول باب الرد إلی الکتاب و السنة الحدیث ۵: ۴۸ ۴۹.

(۵) جامع الأحادیث کتاب الطهارة أبواب النجاسات ج ۲: ۱۰۵/ ۱۴۳۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۱۷

ضرر و لا ضرار) تکمیلا للبحث عن اعتباره و حجیته من جهتین: الجهة الاولی: فی تحقیق مخالفة الحدیث للکتاب و السنة و عدمها و ذلک إنه قد یقال بتخالفه معهما بأحد تقریبات: (منها) إنه علی التفسیر المذکور یکون الخارج منها أکثر من الباقی، کما أثار ذلک الشیخ الأعظم الأنصاری (قدس سره) فی الرسائل فقال: (إن الذی یوهن فیها کثرة التخصیصات فیها بحیث یکون الخارج منها أضعاف الباقی کما لا یخفی علی المتتبع خصوصا علی تفسیر الضرر بإدخال المکروه کما تقدم، بل لو بنی علی العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جدید). ثم طرح فرضیة انجبار هذا الوهن باستقرار سیرة الفریقین علی الاستدلال بها فی مقابل العمومات المثبتة للأحکام، لکنه تنظر فیها قائلا: (إن لزوم تخصیص الأکثر علی تقدیر العموم قرینة علی إرادة معنی لا یلزم منه ذلک غایة الأمر تردد الأمر بین العموم لإرادة ذلک المعنی و استدلال العلماء لا یصلح معینا خصوصا لهذا المعنی المرجوح المنافی لمقام الامتنان و ضرب القاعدة). و مما یعتبر من موارد التخصیص علن هذا الرأی تشریع الخمس و الزکاة و الحج و الجهاد و الکفارات و الدیات و الحدود و القصاص و الاسترقاق و سلب مالیة جملة من الأشیاء کالخمر و الخنزیر و غیر ذلک. و الجهة الثانیة: فی تحقیق موافقة الحدیث روحا مع الکتاب و السنة و عدمها. أما الجهة الأولی: فقد یقال بمخالفة مضمون الحدیث للکتاب و السنة بناء علی تفسیره بنفی الحکم

الضررى بأحد تقريبات ثلاث: التقريب الأول: ما ذكره بعض الأعاظم من إن مفاد (لا ضرر) بطبعه

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۱۸

حكم امتنانى فيكون آبيا عن التخصيص كقوله تعالى (مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) «۱» و من المعلوم إنه مخصص فى جملة من الموارد.

و يرد عليه:

أولا: إنه لم يتضح كون العام الامتنانى آبيا عن التخصيص إذا كان التخصيص فى سياق الامتنان أيضا.

و ثانيا: إنه على تقدير ثبوت ذلك فبالامكان أن يكون خروج ما خرج منه على سبيل الحكومة دون التخصيص بأن تعتبر الزكاة مثلا حكما غير ضررى فيجب دفعها، و لسان الحكومة لا يمس باللسان الابى عن التخصيص لان صيغتها نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، فهو لسان مسالم للعام على خلاف لسان التخصيص، كما يأتى توضيحه فى التنبيه الثالث.

التقريب الثانى: ما ذكره الشيخ الأنصارى (قده) فى كلام مر ذكره من إن الحديث يكون مخصصا فى أكثر مفاده بل الخارج منه أضعاف الباقى. و بما إن تخصيص العام فى أكثر مدلوله غير جائز، و المخصص فى المقام قطعى لا يسرى إليه الريب فيتوجه الوهن إلى العام. و السر فى عدم جواز تخصيص العام كذلك على ما أوضحناه فى بعض المباحث الأصولية لزوم انحفاظ التناسب عقلا بين مقامى الإثبات و الثبوت، فإذا كان الحكم بحسب المراد الجدى و مقام الثبوت مختصا بأفراد نادرة مثلا فإنه لا يتناسب مع إلقاء خطاب عام و إنما المصحح لمثل هذه الصيغة العامة ثبوت مقدار يقرب من العموم و الاستيعاب حتى تكون نسبة الخارج إلى العموم نسبة الاستثناء إلى القاعدة. و قد أجاب الشيخ (قده) عن هذا الاشكال بقوله (إن الموارد الكثيرة

(۱) الحج: ۲۲/ ۷۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۱۹

الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها و إن لم نعرفه على وجه التفصيل، و قد تقرر إن تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هى أكثر من الباقى) «۱». و ما طرحه الشيخ فى قوله هذا من جواز تخصيص الأكثر بعنوان واحد أصبح مورد نقاش من قبل جماعة من المتأخرين، و قد ذكر فى كلماتهم فى هذا الموضوع تفصيلان:

أحدهما: ما ذكره صاحب الكفاية (قده) فى حاشية الرسائل «۲» من التفصيل بين ما إذا كانت الآحاد التى لوحظ العموم بحسبها أنواعا أو أشخاصا، فإن كانت أنواعا جاز تخصيص العام فى أكثر الأشخاص المندرجة تحته بعنوان واحد لعدم لزوم تخصيص العام، فيما هو أكثر أفراده فى الحقيقة و أما إذا كانت أشخاصا فلا يجوز ذلك للزوم هذا المحذور.

و الثانى: ما ذهب إليه المحقق النائينى من التفصيل بين القضية الحقيقية و الخارجية «۳» ففى القضية الخارجية يمتنع تخصيص الأكثر، و لو بعنوان واحد كما لو قيل اقتل من فى العسكر، ثم أخرج بنى تميم من ذلك مع إنه ليس فيه أحد من غيرهم إلا اثنان أو ثلاثة، و أما فى القضية الحقيقية فلا يمتنع ذلك، لكن الظاهر عدم الفرق بين القضيتين على ما يظهر بملاحظة الأمثلة العرفية لهما. إلا أنه لا أثر للبحث عن ذلك فى المقام بعد وضوح عدم تمامية تجويز ذلك مطلقا فى المقام على ما ذهب إليه الشيخ إذ لا يجوز هذا المعنى فى مورد (لا ضرر) على كلا التفصيلين.

(۱) الرسائل ۲/ ۵۳۷.

(۲) حاشية فرائد الأصول ۱۹۶.

(۳) تقريرات العلامة النائينى ۲۱۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۲۰

أما على الأول: فلان الملحوظ في (لا ضرر) نفي ضررية كل واحد من الأحكام المجعولة في الشريعة من غير لحاظها تحت مجاميع تحتوي كل مجموعة على جملة منها، لكي يخصص مفاده في واحدة منها بملاحظة أدلة الأحكام الواقعية كما هو واضح.

و أما على الثاني: فلاعتراف القائل به بأن حديث (لا ضرر) إنما هو في مستوى القضية الخارجية بملاحظة أن المنفي هو الضرر الناشئ من الأحكام المجعولة خارجا، و إن كان قد يناقش في ذلك من جهة عدم العلم بأن النبي صلى الله عليه و آله قد قال ذلك في مورد قضية سمرة بعد انتهاء تشريع الاحكام ليكون قضية خارجية بل المقصود بالحديث نفي جعل أي حكم ضرري شرعا فهو قضية حقيقية.

و التقريب الثالث: أن يقال: بأن من المستهجن تخصيص الحديث في الموارد المذكورة حتى و إن لم تكن هي أكثر موارده لأنها من أصول الأحكام الإلهية و مهماتها و تخصيص العام في مثل ذلك قبيح. و يلاحظ أن مثل هذا الانطباع عن أحكام الإسلام من كون أكثرها أو أصولها ضررية على ما يتمثل في هذا التقريب و التقريب السابق مما يستحق البحث، حتى مع غض النظر عن كون ذلك موجبا لوهن هذا الحديث، لان ذلك قد يكون ذريعة لبعض المخالفين للدين في تشويه صورة الإسلام و القدح في حقية تشريعاته، للإقرار بأن معظمها أو أصولها تشريعات ضررية. و في الجواب عن هذين التقريبين طريقان: الطريق الأول: ما هو المختار. و هو ينحل إلى جزءين:

الأول: عدم صدق الضرر في كثير من هذه الموارد على ضوء التدقيق في مفهومه و في مدى انطباقه فيها.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۲۱

الثاني: تحديد الضرر المنفي ب (لا ضرر) بملاحظة طبيعة معناه التركيبي على المختار و بملاحظة اقترانه ب (لا ضرار) بنحو لا يقتضي نفي الضرر أصلا في جملة من الموارد المذكورة.

أما الجزء الأول: فيظهر بملاحظة أمرين: الأمر الأول: في التدقيق في مفهوم الضرر. إن الضرر في الشيء كالمال مثلا ليس مطلق عروض النقص عليه بل كونه أنقص عما ينبغي أن يكون عليه من الكمية أو المالية، كما لو عرضت على المال آفة توجب نقص ماليته، أو نقصت كميته بضياع أو سرقة أو غصب أو بصرت المالك له فيما لا يعد مئونة له و لا يعود منه فائدة عليه، فأما لو صرف فيما يرجع إلى مئونة الشخص و شؤونه أو ينتفع منه بنحو مناسب معه فإنه لا يكون ذلك ضررا عليه، و لذا لا يعتبر صرف المال في مئونته و مئونة عياله فيما يحتاجون إليه من المأكل و المشرب و الملبس و العلاج و الوقاية و التنظيف و سائر حاجاتهم إضرارا بالمال لا لغة و لا عرفا، و كذلك صرف المال في أداء الحقوق العرفية للغير و سائر الرغبات العقلائية كالسفر إلى مكان آخر لغرض ثقافي أو اجتماعي، و هكذا لو اشترك الشخص في مشروع عام أو جهة عامة يعم الانتفاع بها.

و بالجملة: فصرف الشخص المال في الشؤون المتعلقة بتعيش نفسه و عياله بحسب مستواه من العرف و العادة لا يعد ضررا، لأن شأن المال أن يصرف في مثل هذه الأمور بل عدم صرفه في مثل الإنفاق على العيال يعد إضرارا بهم و ظلما عليهم. و إذا لم يكن صرف المال في ذلك إضرارا فلا ينقلب ضررا بالإلزام الشرعي ليكون الحكم الشرعي ضرريًّا. و على ضوء هذا البيان: يظهر عدم صدق الضرر في جملة من الموارد

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۲۲

السابعة، كما تنبه له جمع من المحققين: منها: إيجاب صرف المال فيما عليه من الحقوق بحسب العرف كالإنفاق على من يجب الإنفاق عليه عرفا كالزوجة و الأولاد و بعض الأقرباء بل المواشي و نحوها، و كذلك صرف المال لتفريغ ذمته عما اشتراه من غيره، أو اشتغلت به ذمته من جهة إتلافه لمال الغير أو بدلا عن الانتفاع به. و منها: إيجاب الخمس و الزكاة في الجملة فإنها تصرف في مصارف عمدتها التحفظ على النظام و المصالح الاجتماعية العامة. و منها: إيجاب صرف المال في إزالة كثير من القذارات العرفية التي يحسن الاجتناب عنها. إلى غير ذلك من الموارد المختلفة. و يمكن ضبط الموارد الخارجة عن حدود الضرر على ضوء البيان الذي

ذكرناه بنحو عام فى حالات ثلاث:

الاولى: أن يكون الحكم الشرعى فى مورد لا يكون صرف المال فيه ضررا عرفا، فإنه لا يكون الحكم حينئذ ضرريّاً و هذه الحالة هى التى يندرج تحتها أكثر الموارد السابقة.

الثانية: أن يكون الحكم الشرعى بملاحظة كشف الشارع عن كون المورد مصداقا لجهة لا يعتبر صرف المال فى تلك الجهة ضررا، فإنه حينئذ يكون خارجا عن الضرر تخصصا و إن لم تعرف مصداقية المورد لتلك الجهة لدى العرف، نظير ما لو انكشفت مصداقية المورد من قبل غير الشارع كما فى القذارات المستكشفة بالوسائل الحديثة فإن صرف المال فى إزالتها لا يعد ضررا كما هو واضح رغم عدم تعرف العرف على المصداق فيها أيضا.

الثالثة: أن يكون الحكم الشرعى فى مورد قد اعتبر القانون حقا من الحقوق فى ذلك المورد فلا يكون صرف المال فيه ضررا، فإن الاعتبار

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۲۳

الشرعى لتلك الجهة يوجب انتفاء الضرر على نحو الورود.

الأمر الثانى: إن قسما من الأحكام المذكورة لا يوجب ضررا فى الحقيقة و إنما يرجع إلى عدم النفع أو تحديده، و بين الضرر و عدم النفع فرق واضح، فإن الضرر هو انتقاص الشىء الموجود، و عدم النفع إنما هو عدم تحقق الزيادة عليه، فتوهم صدق الضرر فى ذلك من قبيل توهم صدقه على الحكم بعدم تملك الربا و هو المقدار الزائد فى المعاملة الربوية. و أظهر موارد هذا القسم تشريع الخمس و الزكاة.

۱ أما تشريع الخمس من الغنيمة بمعناها الأعم و هو الظفر بالمال بلا عوض مادى فإنه تحديد لنفع المغتنم لا إضرار به، لان اعتبار الشارع الاغتنام سببا للملكية يرجع إلى توفير نفع للمغتنم، فإذا فرضنا إن الشارع قد اعترف أولا بكون الاغتنام سببا لملكية جميع الغنيمة كان إيجاب دفع خمسه بعد ذلك تنقيصا لماله و ضررا به. و أما إذا لم يعترف منذ البدء بكون الاغتنام سببا للملكية إلا بالنسبة إلى أربعة أخماس الغنيمة فلا يكون إيجاب دفع الخمس إلى من فرضه الشارع له ضررا بالمغتنم لانه لم يملكه أصلا. و لتوضيح ذلك نتعرض لبعض موارد الخمس فى الغنيمة: منها: الغنيمة القتالية و هى التى يسيطر عليها المقاتلون المسلمون فى قتال الكفار، فقد جعل الشارع أخذها سببا للملكية، إمضاء لقانون الإغارة الذى كان قبل الإسلام على أن يقسم بين المقاتلين و من بحكمهم، و استثنى من ذلك الخمس على أن يكون للعناوين الخاصة، و لو أنه لم يجعل شيئا للمغتنم، لم يكن ذلك ضررا عليه أصلا فضلا عن استثناء الخمس، لعدم حق لهم لولا الجعل الشرعى أصلا. و ربما كان استثناء الخمس بعنوان إنه حق الرئاسة كما كان هذا الحق متعارفا فى الجاهلية أيضا حيث كان ربع الغنيمة التى يحصلون عليها بالاغارة لرئيس القبيلة أو العشيرة و يسمى

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۲۴

مرباعا «۱». و منها: المعادن و هى على المختار وفاقا للمشهور من الأنفال فيكون ملكا للإمام، و مرجع جعل الخمس فيها إلى الاذن فى استخراجها و تمليك أربعة أخماسها للمستخرج توسعة على المؤمنين، و يحق لولى الأمر أن لا يأذن فى استخراجها، فينحصر حق استخراجها بالدولة و يصرف جميعها فى سبيل مصالح المسلمين. و منها: الأرباح الزائدة و هى بحسب الدقة و التحليل أحد مصاديق الغنيمة بمعناها اللغوى، أى الفوز بالمال بلا عوض مالى. و قد اختلف فيها المنهج الرأسمالى و الاشتراكى على طرفى إفراط و تفريط، و الحل الوسط فى ذلك ما تضمنه فقه أهل البيت (عليهم السلام) من إقرار الرابح على أربعة أخماس، و اعتبار الخمس الباقى للعناوين الخاصة. إن قيل: إن هذا ضرر على الناس لان لكل إنسان أن يحصل على ما يشاء من الأموال بأية وسيلة و على أى نهج فمنع التملك لمقدار الخمس سلب لهذا الحق. قيل: إنه لم يثبت مثل هذا الحق بشىء من الأدلة، فإنه ليس مدركا بالعقل النظرى و لا من قضاء الوجدان و الضمير الإنسانى، و لا مما بنى عليه العقلاء بناء عاما، أما الأولان فواضح و أما الثالث فلاختلاف القوانين فى حدود قانون

الملكية الفردية حسب تقييم العقلاء للمصالح الفردية و الاجتماعية و تنبههم لها. و أما تشريع الزكاة: ففيما يتعلق بالغلات الأربع لا يمكن اعتباره حكما ضرريّاً بعد ملاحظة إن شأن الزارع و الفلاح ليس إلا اتخاذ بعض

---

(۱) لسان العرب ۸/ ۱۰۱ (ربع).

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۲۵

المعدات، و أما التنمية فإنما هى بعوامل طبيعية خلقها الله تعالى من الماء و المطر و الشمس و الجو و صلاحية التربة و غير ذلك حتى إن لبعض الطيور تأثيرا فى ذلك بدفع الحشرات الضارة، و قد أشير إلى بعض هذه الجهات فى سورة الواقعة حيث قال تعالى (أ فَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ، أ أَنْتُم تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعُونَ. لَوْ نَشاءُ لَجَعَلْناهُ حُطاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ. إِنّا لَمُغْرَمُونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ) «۱» و مفاده إن عمل الإنسان إنما يقتصر على الحرث و هو من مقدمات الزرع من كراب الأرض و إلقاء البذر و سقى المبذور، و أما نفس الزرع و هو الإنبات فإنه من فعله تعالى بما قدره من عوامل مختلفة و لو لا فعله سبحانه لأصبح الزرع هشيما لا ينتفع به. و كذلك لا تعتبر زكاة الأنعام الثلاثة ضررا بعد ملاحظة اختصاصها بالسائمة منها. و ربما لوحظ فى فرض الزكاة عليها بعد حلول الحول عدم اجتماعها لدى صنف خاص من الناس و تيسر وقوعها فى متناول من يريد اقتناءها لحوائجه الشخصية أو للتنمية. و هكذا فرض الزكاة فى الذهب و الفضة المسكوكين مع حلول الحول عليهما، فإنه ربما كان للزجر عن تجميعها أو غرامة على ذلك بملاحظة إنهما كانا فى العهد السابق نقدا، و خاصة النقد كونه ميزانا للمالية و وسيلة سهلة للتبادل بين الأمتعة، و لولاه لكان التبادل بينهما أمرا صعبا و معرضا للضرر و الغبن و توفر النقود و تداولها من وسائل ازدهار التجارة و نموها و ذلك مورد اهتمام الشارع و عنايته كما لعله أحد أسباب تحريم (ربا الفضل) كما ذكرناه فى بحث الربا. يضاف إلى ما ذكرنا ما يترتب على تشريع الخمس و الزكاة من المصالح

---

(۱) الواقعة ۵۶: ۶۳ ۶۷.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۲۶

الاجتماعية العامة كما أشرنا إليه أولا بل هذا التشريع مما توجبه العدالة من جهة استفادة الجميع من الجهات العامة التى توفرها الدولة كبناء القناطر و تعبيد الطرق و تحقيق الأمن و غير ذلك. فظهر أن التدقيق فى (الضرر) مفهوما و انطباقا يوجب دفع دعوى التخصيص بالنسبة إلى جملة من الاحكام التى عدت ضررية بطبعها.

و أما الجزء الثانى من هذا الحل و هو تحديد الضرر المنفى ب (لا ضرر) فهو يتضمن جهات ثلاث.

الاولى: إن الضرر المنفى منصرف عن كل ضرر تثبته الاحكام الجزائية، و ذلك لان الحكم المولوى لا بد أن يدعمه قانون جزائى يثبت ضررا على مخالفته سواء كان ضررا دنيويا أو أخرويا، و إلا لم يكن حكما مولويا أصلا بل كان حكما إرشاديا، إذ الحكم المولوى على ما أوضحناه سابقا يتقوم بما يستبطنه من الوعيد فإذا لوحظ الضرر الذى يولده الحكم الجزائى الذى يندمج فى الحكم الشرعى فإن الأحكام الشرعية كلها ضررية، إذ لا فرق فى ذلك بين الضرر الدنيوى الذى يثبته مثل قوله سبحانه (وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما) «۱» و بين الضرر الأخروى الذى يثبته مثل قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً) «۲» و على هذا فنفى التسبيب إلى الضرر من المقنن إنما ينصرف إلى الضرر الابتدائى على الشخص دون ما كان جزاء على مخالفة القانون، هذا ما ينبغى ملاحظته. كما ينبغى أن يلاحظ أيضا إن إضرار الحاكم لا يندرج تحت عنوان

---

(۱) المائدة: ۵/ ۳۸.

(۲) النساء: ۴/ ۱۰.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۲۷

(الضرار) أيضا لأن الضرار بحسب كونه من باب المفاعلة يقتضى أن يكون بمعنى إنهاء الضرر إلى الغير المستتبع لنسبة مماثلة من نفس الفاعل أو من الغير و لو بالقوة، فلا ينطبق ذلك فى مورد إضرار الحاكم لانه لا يستتبع إضرارا آخر لا من الحاكم لان عمله محدود بحد قانونى، و لا من قبل المتضرر لان الحاكم بملاحظة الحماية القانونية له ليس فى معرض أن يقع عليه ضرر ممن أجرى عليه الحكم كما هو واضح. الجهة الثانية: إن الحديث بحسب المراد التفهيمى منه على المختار لا يشمل جملة من الإضرار فإن المراد التفهيمى له هو نفى إلزام المكلف بتحمل الضرر، و عليه فلا ينفى الحكم الشرعى فيما لو أقدم المكلف بنفسه على تحمل الضرر كما إذا اشترى شيئا مع إسقاط جميع الخيارات أو كان عالما بالغبن أو العيب أو صالح صلحا مجاباتيا أو ألزم نفسه شيئا بالنذر و العهد و اليمين، ففى مثل ذلك لا يعد إمضاء الشارع لما أنشأه المكلف تسبيبا من قبله لتحمل المكلف للضرر، و إنما الشخص هو الذى حمل نفسه الضرر ابتداء و الشارع إنما أقره على ذلك. و لا يقال: إن المكلف فى مورد العلم بالغبن و نحوه و إن كان أقدم على الضرر ابتداء، لكنه لم يقدم عليه بقاء و إنما الشارع ألزمه به بسبب حكمه باللزوم كما ذكره غير واحد من المحققين. فإنه يقال: إن اللزوم ليس حكما تأسيسيا شرعيا و إنما ينتزع من إطلاق المنشأ لما بعد الفسخ فى موارد عدم الشرط و لو ارتكازا، و إنما الشارع أمضى ما أنشأه المنشئ بحدوده. الجهة الثالثة: إن اقتران (لا ضرر) ب (لا ضرار) يمنع عن شموله لجملة من الإضرار، و ذلك لان (لا ضرار) كما تقدم بحسب معناه التفهيمى يثبت عدة أنواع من الأحكام الضررية دفعا لوقوع الإضرار:

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۲۸

منها: أحكام جزائية يستتبعها الإضرار بالمجتمع من قبيل حد السرقة و المحاربة و حد القصاص و التعزير. و منها: حق مكافحة الإضرار و لو بإنزال الضرر على الغير كما فى بعض مراتب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. و منها: فروض مالية مقابل الإضرار كضمان الإتلاف و أروش الجنايات و الديات التى تفرض على نفس الجانى. و منها: أحكام تمهيدية مانعة عن تحقيق الإضرار كحق الشفعة. فالضرر الذى توجبه هذه الاحكام غير مشمول ل (لا ضرر) لان اقترانه ب (لإضرار) الذى يثبت مثل هذه الاحكام يكون قرينة متصلة على تحديد مدلوله و مانعة عن شموله لمثل ذلك. و هكذا يتضح بمجموع ما ذكرناه: عدم اتجاه ما ادعى من لزوم تخصيص الحديث فى أكثر مدلوله بناء عل تفسيره بنفى الحكم الضررى.

الطريق الثانى: فى جواب الاشكال أن يقال إن (لا ضرر) ليس ظاهرا إلا فى نفى الحكم الذى ربما يترتب على امتثاله ضرر، دون ما كان بطبعه ضرريّاً من قبيل الموارد المذكورة كالخمس و الزكاة و الحج و غيرها، فهى خارجة عن مصب الحديث تخصصا، و ذلك بأحد وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائينى من إن قاعدة (لا ضرر) ناظرة إلى الأحكام و مخصصة لها بلسان الحكومة، و لازم الحكومة أن يكون المحكوم بها حكما لا يقتضى بطبعه ضررا لانه لو اقتضى بطبعه ضررا لوقع التعارض بينهما «۱».

و توضيحه: إن قاعدة (لا ضرر) إنما سيقت للحكومة على الأدلة

---

(۱) رسالة لا ضرر تقريرات المحقق النائينى ص ۲۱۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۲۹

الواقعية و لا معنى للحكومة بالنسبة إلى الأدلة التى تثبت أحكاما ضررية بحسب طبعها، لأن النسبة بين (لا ضرر) و بينها هى التباين. و الحكومة التضييقية كالتخصيص لا تعقل إلا مع كون النسبة بين الدليلين عموما من وجه أو عموما مطلقا، فإنها لا تفترق عن التخصيص إلا بحسب اللسان حيث إن لسان الحكومة هو لسان مسالمة مع الدليل الأخر، و لسان التخصيص لسان معارضة معه و إلا فهما يشتركان فى المحتوى و هو تحديد حجية الدليل الأخر، و لذلك لا تعقل الحكومة إلا فى مورد يعقل فيه التخصيص و بما إن التخصيص لا

يعقل فی مورد کون النسبة هی التباين فإنه لا- تعقل الحكومة معها أيضا. و ليس المقصود بذلك أن كل مورد لم يحكم فيه بالتخصيص لا يحكم فيه بالحكومة، إذ فی بعض موارد العامين من وجه يلتزم بحكومة أحدهما على الأخر و لا يلتزم بتخصيصه به بل يتعارض الدليلان فی المجمع فيتساقطان، و إنما المراد أن كل ما لا يعقل فيه التخصيص لا تعقل فيه الحكومة.

و يرد على ذلك أولا:

إنه لم يثبت كون (لا- ضرر) مسوقا للحكومة على الأدلة الأخرى ابتداء حتى يقال بموجبه إنه ناظر إلى خصوص الأدلة التی تثبت بإطلاقها أو عمومها حكما ضرريّاً، لطرو عوارض خارجية، و يحدد مفاده بنفی الحكم الذی لا يكون بطبعه ضرريّاً، بل الظاهر منه هو نفی التسبيب إلى تحمل الضرر مطلقا سواء كان الحكم المسبب إلى الضرر موجبا له بالذات أو بعروض عارض، بل شموله للأول أوضح لأنه أجلى الافراد فيكون إخراجه منه تخصيصا فی مفاده و يعود الاشكال.

و ثانيا: إن مبناه فی تقريب نفی الحديث للحكم الضرری هو جعل الضرر عنوانا للحكم فيكون مصب النفی فی الحديث نفس الحكم مباشرة، و على هذا المبنی لا يمكن اعتبار (لا ضرر) حاكما على الأدلة الأولية على

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۲۳۰

ما سيتضح فی التنبيه الثالث لان لسان نفی الحكم المثبت للموضوع فی الدليل الأخر لسان معارضة مع لسان ذاك الدليل، فإن الدليل يثبت الحكم للموضوع و (لا- ضرر) ينفی ذلك الحكم عن موضوعه و لا معنى للحكومة فی مثل ذلك. نعم يمكن تصوير الحكومة على المختار فی مفاد الحديث من أنه ينفی التسبيب الشرعی إلى تحمل الضرر فيكون نفيا للتسبيب بالحكم الضرری بلسان نفی الضرر كناية، لكن هذا اللسان إنما ينتج تقديم الدليل فيما أمكن الجمع الدلالی بينه و بين الدليل الأخر ليكون هذا حاكما و ذاك محكوما به، و ذلك كما فی مورد يكون (لا ضرر) فيه أخص من الدليل الأخر و لو فی الجملة، و أما إذا لم يمكن الجمع الدلالی بينهما بذلك بأن كانت النسبة بينهما هی التباين كما هو الحال فی مورد (لا ضرر) مع أدلة الأحكام الضررية بحسب طبعها فلا وجه لتقدم الدليل الوارد بهذا اللسان على غيره كما هو واضح.

الوجه الثانی: ما عن السيد الأستاذ (قده) من أن (لا ضرر) إنما هو ناظر إلى العمومات و الإطلاقات الدالة على التكاليف التی قد تكون ضررية و قد لا تكون ضررية فيحددها بما إذا لم تكن ضررية و لا يتعرض للتكاليف التی هی بطبعها ضررية، و الشاهد على ذلك إن وجوب الحج و الجهاد و غيرهما من الأحكام الضررية كانت ثابتة عند صدور هذا الكلام من النبی صلى الله عليه و آله فی قضية سمرة، و مع ذلك لم يعترض عليه أحد من الصحابة بجعل هذه الأحكام الشرعية «۱».

و يرد علية: أولا: إن الاستشهاد يبتنی على تصور أن الصحابة جميعا

---

(۱) لاحظ الدراسات ص ۳۳۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۲۳۱

فهموا مغزى هذا الحديث على النحو الذی استظهرناه، مع أن الشواهد المختلفة تدل على أن أكثرهم لم يكونوا بهذه المنزلة، و قد قال النبی صلى الله عليه و آله فی خطبته التی خطبها فی مسجد الخيف و قد نقلها الفريقان- (نضر الله عبدا سمع مقالتی فوعاها و بلغها من لم تبلغه، يا أيها الناس ليبلغ الشاهد الغائب، فرب حامل فقه ليس بفقيه، و رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه) «۱». و فی الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: (و ليس كل أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله كان يسأله الشیء فيفهم و كان منهم من يسأله و يستفهمه، حتى أنهم كانوا ليحبون أن يجیء الأعرابی و الطارئ فيسأل رسول الله صلى الله عليه و آله حتى يسمعوا) «۲». بل كانت معرفتهم بالقرآن كذلك و قد أوضحنا ذلك فی بعض مباحث حجية ظواهر الكتاب و مقدمة بحث حجية خبر الواحد و ذكرنا جملة من شواهد ذلك من روايات الفريقين.

و ثانيا: إنه على تقدير فهمهم لمعنى الحديث و ثبوت عدم اعتراضهم أو سؤالهم أو بدعوى أنه لو كان لنقل لتوفر الدواعى على نقله فمن الممكن أن يكون الوجه فى ذلك تنبه فقهاء الصحابة للطريق السابق فى حل الاشكال من عدم نفى (لا ضرر) لكل ضرر من جهة عدم صدق الضرر فى كثير من هذه الموارد على ما سبق توضيحه. و ما يبقى منها من موارد قليلة فإنه ربما خصص الحديث بالنسبة إليها لأن الخاص حيث وجد يتقدم على العام، و إن كان يدور بين أن يكون ناسخا أو مخصصا إلا إنه يحمل على الثانى بحسب المتفاهم العرفى، فيمكن أن يكون الوجه فى عدم اعتراضهم

---

(۱) جامع أحاديث الشيعة ۱/ ۲۲۹/ ح ۳۴۷.

(۲) جامع أحاديث الشيعة ۱/ ۱۶/ ح ۶۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۳۲

بذلك تنبههم لهذا النحو من الجمع العرفى و لا شهادة فى عدم الاعتراض بنفسه على اختصاص الضرر المنفى بما كان طارئا. و ربما كان مقصوده بهذا الكلام ما يأتى فى الوجه الثالث.

الوجه الثالث: ما يبتنى على جهتين:

الأول: إن مورد هذه الكبرى فى قضية سمرة إنما كان هو الضرر الطارى لأن ملكية النخلة فى ملك الغير تستتبع حق الاستطراق إليها متى شاء مالكها، كما ورد فى الحديث عن النبى صلى الله عليه و آله إنه قضى فى رجل باع نخله و استثنى نخلة فقضى له (بالمدخل إليها و المخرج منها و مدى جرائدها) «۱» إلا أن عموم هذا الحق فى مورد قضية سمرة للدخول بدون الاستئذان كان ضررا على الأنصارى، لأن البستان الذى كانت فيه النخلة كان محل سكناه و سكن أهله، فكان الدخول بدون استئذان موجبا لهتك حرمتهم. و على هذا: فالضرر الطارئ هو القدر المتيقن من مفاد الحديث لكونه موردا لالقائه فى جهته.

و الجهة الأخرى: إن الاحكام التى هى بطبعها ضررية كانت من مشهورات أحكام الإسلام و حيث إن الصحابة كانوا حديثى عهد بالإسلام فكانوا يحسون بثقل ذلك و مشقته، و لم ينقل عن أحد منهم تصور شمول الحديث لهذه الاحكام، فكان ذلك قرينة متصلة للكلام على أن المنفى شرعا إنما هو خصوص الضرر الطارئ فلا ينعقد له ظهور فى العموم.

التنبيه الثالث: فى وجه تقديم (لا ضرر) على أدلة الأحكام الأولية

اشارة

. و قد ذكر فى ذلك وجوه كثيرة إلا أن المشهور بين المحققين أنه على نحو الحكومة التضييقية و هو الصحيح، و حيث شاع لديهم التعرض لحقيقة

---

(۱) الوسائل كتاب التجارة أبواب أحكام العقود ۱۸/ ۹۱/ ح ۲۳۲۱۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۳۳

الحكومة فى المقام فلا بأس بالبحث عنها أولا، فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى حقيقة الحكومة التضييقية

اشارة

. و یلاحظ إن الحکومة تطلق علی معنیین فتارة یراد بها الخصوصیة التی توجد فی الدلیل الحاکم التی توجب تقدیمه علی الدلیل الأخر متی لم یکن هناک مانع من ذلک، و بهذا المعنی تعد الحکومة من المزایا الدلالیة لأحد المتعارضین. و أخری یراد بها التحکیم و هو العلاج الخاص بین الدلیلین المتعارضین حیث یکون أحدهما بأسلوب الحکومة کما یراد بالتخصیص أیضا نوع علاج خاص بین العام و الخاص أو العامین من وجه و حقیقة هذا العلاج الحکم بأوسعیة مقام الإثبات عن مقام الثبوت فی الدلیل الأخر تقدیما للدلیل المتضمن لأسلوب الحکومة، فیقابل النسخ و غیره من وجوه التقدیم. و هذا المعنی من شؤون المعنی الأول و آثاره، و نحن نبحث أولا عن حقیقة الحکومة بالمعنی الأول ثم نتعرض لوجه تقدیم الحاکم علی المحکوم و کیفیته و شرائطه. و ذلک فی ضمن جهات:

الجهة الاولی: فی ذکر تقسیمات الحکومة و محل البحث من أقسامها:

التقسیم الأول: إن محتوی الدلیل بحسب المراد الاستعمالی یکون علی أحد نوعین:

۱ أن یکون محتواه اعتبارا أدبیا تنزیلیا و ذلک من قبیل إثبات الحکم بلسان إثبات موضوعه أو نفیه بلسان نفیه کأن یقال بعد الأمر بإکرام العلماء مثلاـ (المتقی عالم) و (الفاسق لیس بعالم) فإن الأول یثبت وجوب الإکرام للمتقی بلسان تحقق موضوع الوجوب و هو العالم، کما أن الثانی ینفی وجوب الإکرام عن العالم الفاسق بلسان نفی تحقق موضوعه. و من الواضح إن اندراج المتقی تحت العالم و خروج العالم الفاسق عنه اعتبار أدبی تنزیلی.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۳۴

و سیجیء توضیح هذا القسم فی التقسیم الثانی.

۲ أن یکون محتواه اعتبارا حقیقیا متأصلا. و قد یمثل لذلک بحکومة الأمارات علی الاحکام التی أخذ العلم أو عدمه حدا لها کالأصول العملیة و ذلک علی القول بأن مفاد أدلة حجیة الأمارات کخبر الثقة أو الخبر الموثوق به هو تتمیم کشفها باعتبارها علما. و ذلک لیس علی سبیل التنزیل و الاعتبار الادبی لیکون تقدمها علی الأصول العملیة و نحوها علی نحو الحکومة التنزیلیة، و إنما علی سبیل الاعتبار المتأصل بملاحظة أن للعلم عند العقلاء قسمین:

قسما تکوینیا و قسما اعتباریا و قد أمضی الشارع بما أنه رئیس العقلاء العلم الاعتباری العقلائی. فعلی هذا الرأی إذا فسرنا عدم العلم المأخوذ فی موضوع جریان الأصل مثلا ک (رفع ما لا یعلمون) بعدم العلم التکوینی و قامت أمارة کخبر الثقة علی الحرمة فإن هذه الحالة تخرج عن حدود الأصل بنحو الحکومة، لأن العقلاء یرون أنفسهم عالمین علما قانونیا فلا یجدون أنفسهم مشمولین ب (رفع ما لاـ یعلمون) رغم تفسیر العلم بالعلم التکوینی. و لا یمکن اعتبار ذلک من قبیل الورود لتوقف الورود علی انتفاء الموضوع فی الدلیل الأول وجدانا بمئونة من التعبد، و عدم العلم التکوینی الموضوع فی دلیل الأصل حسب الفرض لا ینتفی وجدانا بوجود علم اعتباری (نعم) لو کان موضوع الأصل عدم العلم الجامع بین العلم التکوینی و العلم الاعتباری، لکان تقدم الامارة علیه بنحو الورود لانتفاء الموضوع حینئذ حقیقة بمعونة الاعتبار.

و یلاحظ: إن هذا النوع من الحکومة تترتب علیه آثار التضییق و التوسعة معا فإنه یوجب تضییق الدلیل المحکوم بحسب المراد التفهیمی، إن کان موضوعه کالأصل عدم الماهیة، و توسعته إن کان موضوعه وجود

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۳۵

الماهیة کما فی جواز الاخبار عما یعلم و نحوه. هذا إلا إن ثبوت هذا النوع من الحکومة محل تأمل. و علی تقدیره فهو خارج عما هو المقصود بالبحث فی المقام فإن (لا ضرر) لیس بمندرج فی هذا القسم. و تحقیق القول فی هذا القسم من الحکومة (فی وجه تقدیم

الأمارات على الأصول) قد تعرضنا له في محله من علم الأصول.

التقسيم الثاني: إن مفاد الدليل الحاكم إما توسعة في الدليل المحكوم أو تضييق فيه

، و بهذا الاعتبار تنقسم الحكومة إلى قسمين:

١ الحكومة على نحو التوسعة. و هي في الاعتبارات الأدبية عبارة عن تنزيل شيء منزلة شيء آخر ليترتب عليه الحكم الثابت لذلك الشيء، إثباتا للحكم بلسان جعل موضوعه. و اختيار هذا الأسلوب من قبل المتكلم قد يكون لأجل إثارة نفس الاهتمام الثابت للحكم الأول من جهة تكراره و التأكيد عليه بالنسبة إلى الحكم الثاني، فيعدل المتكلم عن الأسلوب الصريح إلى هذا الأسلوب الذي يظهره بيان حدود موضوع الحكم الأول استغلالا للتأثير النفسي الثابت للمنزل عليه لتحقيق مثله بالنسبة إلى المنزل.

و مثال ذلك: ما ورد من أن الفقاع خمر فإن اعتبار الفقاع خمرا تنزيلا إنما يقصد به تفهيما كونه حراما أيضا كالخمر، و لكن اختير هذا التعبير بدلا عن أن يقال (إن الفقاع حرام) لكي يوجد تجاهه نفس الإحساس الموجود تجاه الخمر، لان الخمر من جهة التشديدات المؤكدة حولها قد اكتسبت طابعا خاصا من المبغوضية و الحرمة، و اعتبار الفقاع خمرا يثير في نفس المخاطب نفس الإحساس الموجود تجاه الخمر بالنسبة إليه. و ما ذكرناه هو النكتة العامة في الاعتبارات الأدبية من قبيل اعتبار زيد أسدا، فإن العدول عن التصريح بشجاعته في ذلك إنما هو لإثارة نفس

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ٢٣٦

المشاعر التي يثيرها عنوان الأسد عند المخاطب تجاه زيد، و قد أوضحنا ذلك في بعض مباحث الألفاظ في علم الأصول. و هذا القسم أيضا ليس بمقصود بالبحث فإن (لا ضرر) ليس من هذا القبيل بالنسبة إلى أدلة الأحكام.

٢ الحكومة على نحو التضييق. و هي أن يكون مؤدى الدليل الحاكم تحديد ثبوت الحكم لموضوعه نافيا لتصور ثبوته له بنحو عام، و ذلك كأن ينفي موضوع الحكم أو متعلقه بغرض نفي نفس الحكم على سبيل الكناية كقوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد و الولد) فإن المقصود من نفي الربا هو نفي حرمته لا نفي حقيقته و لكنه تعرض لذلك بلسان نفي الموضوع على نحو الكناية دون التصريح. و هذا القسم هو المقصود بالبحث في المقام.

الجهة الثانية: في أقسام الحكومة التنزيلية و مواردها و اختلاف مؤدى الدليل الحاكم بحسبها

. إن الحكومة التنزيلية تنقسم إلى قسمين: الأول: أن يكون بلسان الإثبات و مفاده إعطاء شيء حد شيء آخر و تنزيله منزلته، كما إذا قام الدليل على إن (ولد المسلم مسلم) فإن الإسلام بما إنه عبارة عن عقيدة خاصة فلا يتصف به غير المميز، و لكن الدليل المذكور ينزل ولد المسلم منزلة المسلم فيضيق دائرة الدليل الدال على إن غير المسلم نجس مثلا. الثاني: أن يكون بلسان النفي، و هو الأكثر تداولا في الأدلة. و للنفي التنزيلي باعتبار مصبه موارد يختلف بحسبها نوع المراد التفهيمي من الدليل الحاكم:

١ أن يكون المنفي موضوعا لدى العقلاء لاعتبار متأصل كالعقود

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ٢٣٧

و الإيقاعات. و المراد التفهيمي بنفي الطبيعي في ذلك نفي الآثار القانونية التي ينشأ المعنى بداعي ترتيبها، كحصول الفراق بالطلاق، و إذا كان المنفي حصة من الطبيعي الموضوع للحكم كقوله: (لا طلاق إلا بإشهاد) كان مقتضاه اشتراط ترتب تلك الآثار بحصول الشرط المذكور.

٢ أن يكون المنفي موضوعا لأحكام شرعية ك (لا شك لكثير الشك) و (لا شك للإمام مع حفظ المأموم) و المراد التفهيمي بنفي

الطبيعى فى ذلك عدم ترتب ذلك بالنسبة إلى الحصة الخاصة.

۳ أن يكون المنفى متعلقا للحكم ك (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و (لا صلاة لمن لم يقم صلبه فى الصلاة)، و (لا ربا بين الوالد و الولد) و المراد التفهيمى بنفى الطبيعى فى ذلك نفى ثبوت الحكم لها إيجابا أو تحريما، و مرجعه إلى اشتراط المتعلق بالشرط المذكور.

۴ أن يكون المنفى نفس الحكم الشرعى كما فى (كل شيء لك حلال) و (رفع ما لا يعلمون) بناء على كون (ما) كناية عن الحكم الواقعى، إذ لا يراد بمثل هذه الألسنة التصويب و دوران الاحكام مدار علم المكلف و جهله، و لا ثبوت حكم ظاهرى فى مورد الجهل بالحكم الواقعى كما عليه كثير من الأصوليين بل مفادها عدم ترتب أثر الحكم، كاستحقاق العقوبة على مخالفته فى ظرف الجهل بوجوده إرشادا إلى عدم كون الحكم بحد من الأهمية بحيث يكون احتمال وجوده منجزا له. و قد أوضحنا ذلك فى مبحث أصالة البراءة.

۵ أن يكون المنفى انتساب المعنى إلى المكلف كما فى حديث الرفع إذا كانت (ما) كناية عن الفعل دون الحكم، و ذلك بناء على المختار من أنه لا يعنى رفع الفعل فى حد نفسه، و لذلك لا يرتفع الحكم فيما كان الأثر مترتبا على نفس الفعل من دون اعتبار صدوره من الفاعل، كما لو ألقى

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۳۸

النجس فى الماء عن إكراه، فإنه ينجس الماء حينئذ لكون نجاسة الماء أثرا لنفس الملاقاة بالمعنى اسم المصدرى. و إنما المقصود بذلك نفى انتسابه إلى المكلف فيرتفع الأثر المترتب على ذلك كبيع المكره و طلاقه.

۶ أن يكون المنفى طبيعة توهم تسبيب الشارع إلى تحققها سواء كانت متعلقا للحكم أو معلولا له فى وعاء الخارج، من قبيل ما لو قيل: (لا حرج فى الدين) فإن الحرج ليس متعلقا للحكم، و إنما هو أمر يترتب على الحكم فيكون المقصود بنفى الطبيعة حينئذ نفى جعل الحكم المؤدى إليها، و لكن عبر عن نفيه تنزيلا بنفى تحقق الطبيعة خارجا. هذه هى موارد النفى التنزيلى و ما ذكرناه إنما هو خصوص ما كان منها من قبيل الحكومة، بأن كان نظر المتكلم فى نفيه التنزيلى للمعنى إلى فكرة مخالفة لمؤدى الكلام على ما هو معيار الحكومة على التحقيق كما يأتى. و هناك مورد سابع لا يندرج فى الحكومة و هو حيث يستفاد منه الزجر و التحريم المولوى من قبيل قوله تعالى (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ) «۱» و ضابطه كما يظهر مما تقدم أن يكون مصب النفى طبيعة تكوينية ذات آثار خارجية يرغب المكلفون فيها لانسجامها مع القوى الشهوية أو الغضبية للنفس، من دون أن يكون هذا الخطاب مسبوقا بحكم مخالف له و لو توهما كالأمر بعد الحظر أو بعد توهمه. و وجه عدم اندراج هذا المورد فى الحكومة كونه مقيدا بعدم سبق حكم مخالف له و لو توهما، و مع هذا القيد لا يمكن أن يتوفر فيه الشرط السابق من نظر المتكلم إلى فكرة مخالفة، و وجه تقييده بذلك إنه لو سبق الخطاب حكم آخر، كان مفاده هدم ذلك الحكم و نفى التسبيب إلى الطبيعة، فيندرج حينئذ

---

(۱) البقرة: ۲/ ۱۹۷.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۳۹

فى المورد السادس من الموارد السابقة. و يلاحظ إن سر اختلاف المحتوى فى أكثر هذه الموارد قد تقدم إيضاحه مفصلا فى ذكر الضابط العام لاختلاف محتوى صيغ الحكم عند ذكر المسلك المختار فى الحديث، و يظهر الحال فى الباقى أيضا على ضوء ذلك.

هذا و هناك تقسيم آخر لموارد الحكومة يتردد فى كلمات المحقق النائينى و من وافقه «۱» و ملخصه: إن الدليل الحاكم على قسمين:

۱ أن يكون شارحا لعقد الوضع من الدليل المحكوم، و المراد بعقد الوضع ما يعم موضوع الحكم و متعلقه كحديث (لا ربا بين الوالد و الولد) بالنسبة إلى دليل حرمة الربا و فساده، فإن الربا متعلق للحرمة و موضوع للفساد ۲ أن يكون شارحا لعقد الحمل منه و هو

الحكم و مثل له ب (لا ضرر) بناء على مختاره (قده) من إن الضرر عنوان ثانوى للحكم، و قد ذكر أن هذا القسم أظهر أفراد الحكومة، لأن هدم الموضوع يرجع بالواسطة إلى التعرض للحكم. و لكن هذا التقسيم غير تام. أما أولا: فلان كون القسم الثانى من قبيل الحكومة مبنى على مبناه من إن مناط الحكومة هو النظر إلى دليل آخر، و أما على المختار من إن مناطه أن يكون لسان الدليل لسان مسالمة مع العام فلا يكون منها لان لسان الدليل فى هذا القسم لا محالة لسان معارضة، لأنه ينفى ما يثبته العام صريحا، مع إن التمثيل لهذا القسم بحديث (لا ضرر) إنما يتجه على مبناه و هو غير تام

---

(۱) لاحظ رسالة (لا ضرر) تقريرات المحقق النائينى: ۲۱۳ و فوائد الأصول ۴: ۵۹۲ ۵۹۳ مفصلا، و أجود التقريرات ۲: ۱۶۲ ۱۶۳ و ۵۰۵ ۵۰۷، و مصباح الأصول ۲/ ۵۴۱ ۵۴۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴۰

كما مر، و سيّتضح القول فى ذلك تفصيلا.

و أما أولا:

فلان القسمة غير حاصرة، إذ لا يشمل مثلا ما إذا كان الدليل الحاكم متعرضا لنفى ما يكون معلولا للحكم فى الخارج ك (لا حرج فى الدين).

الجهة الثالثة: فى حقيقة الحكومة التضييقية مع المقارنة بينها و بين التخصيص

. إن الصفات التى يتصف بها الدليل كالحكومة و الورود و التزاحم و التعارض تنقسم إلى قسمين: ففئة منها يتصف بها الدليل بلحاظ محتواه أعنى مدلوله التفهيمى كحالة التعارض و الورود، فإن التعارض مثلا ليس إلا حالة تصادم بين المدلولين التفهيميين للدليلين، و لذا لا- يتحقق التعارض بين قولين يتحد المدلول التفهيمى لهما و إن اختلف المراد الاستعمالى فيهما ك (زيد جواد) و (زيد كثير الرماد) و كذلك الورود فإن ورود أحد الدليلين على الأخر إنما هو باعتبار واقع مؤداه من غير اعتبار بأسلوب الدليل. و هناك فئة أخرى يتصف بها الدليل بلحاظ أسلوبه و لسانه فى التعبير عن المعنى، لا- بلحاظ واقع مؤداه و محتواه، و لذلك يمكن أن يتصف الدليلان المتماثلان فى المحتوى بوصفين متقابلين من هذه الفئة لمجرد الاختلاف فى الأسلوب. و من هذه الفئة على ما نراه هى الحكومة و التخصيص. فحقيقة الحكومة إنما هى تحديد العموم بأسلوب مسالم معه و هو أسلوب التنزيل و الكناية الذى هو أداء للمعنى بلسان غير مباشر كنفى الملزوم استعمالا مع إرادة نفى ما يتوهم لازما له. و إنما كان ذلك أسلوب مسالمة لان الدليل الحاكم الذى يصاغ بهذا الأسلوب لا يمثل محتواه

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴۱

المعارض للعام المحكوم بلسان معارض معه بأن يثبت ما نفاه العام أو ينفى ما أثبته، و إنما يؤدى ذلك بلسان منسجم معه حيث يمثل نفسه على إنه بيان لحدود الموضوع و عدم تحققه فى المورد مثلا- ليتمثل انتفاء الحكم فى المورد انتفاء طبيعيا باعتبار عدم تحقق موضوعه، فهو يتضمن نحوا من الالتواء و عدم الصراحة فى أداء المعنى. و حقيقة التخصيص على العكس فإنها عبارة عن تحديد العموم بأسلوب معارض معه و هو أسلوب الصراحة بأن ينفى ما يثبته العام أو يثبت ما ينفيه صريحا، من غير أن يلجأ إلى طريقة غير مباشرة كأن ينفى الموضوع لينتهى بذلك إلى نفى الحكم، فالدليل المخصص على خلاف الحاكم يعكس معارضة محتواه مع العموم فيكون مفاده استعمالا موافقا لما يراد به تفهيما من دون لف و دوران فى عرض المعنى. و بذلك يظهر إن الحاكم و المخصص أسلوبان مختلفان فى أداء المعنى الواحد و تفهمه فقول الشارع (لا- يجب إكرام العالم الفاسق) و قوله (العالم الفاسق ليس بعالم) كلاهما يدلان على معنى تفهيمى واحد و هو عدم وجوب إكرام العالم الفاسق، لكنهما يختلفان فى المراد الاستعمالى أى فى أسلوب

التعبير عن نفى الحكم حيث يؤديه الأول صراحة و الثانى على نحو الكناية من غير تصريح، و ذلك تفنن أدبى فى أساليب إبراز المعنى الواحد. هذا و لكن هناك اتجاه آخر فى حقيقة الحكومة هو المعروف بين الأصوليين، و هو إن قوام الحكومة بنظر أحد الدليلين إلى الدليل الأخر و سوقه قرينة شخصية لبيان المراد من ذلك الدليل سواء كان ذلك بلسان التنزيل كما فى نفى الحكم بلسان نفى موضوعه أم لا ـ كما لو جعل الحكم المضاف إلى العام منفيا عن حصة أو فرد من الموضوع كأن يقال (وجوب إكرام العلماء غير ثابت للفاسق أو لزيد) لان هذا اللسان ناظر إلى إثبات الحكم للعام.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴۲

و لكن هذا الاتجاه ليس بصحيح عندنا و توضيحه: إن لكل باب موردا متيقنا له، يكون أساسا فى تحليل ذلك الباب و مأخذا لملاكه و تحديده، كموارد قصور القدرة اتفاقا بالنسبة إلى باب التزاحم مثلا، فكل تحليل لأى باب إنما يصح بعد تمامية تصوره فى حد نفسه إذا أمكن شموله للمورد المتيقن للباب، و لا ضير بعد ذلك لاندراج موارد أخرى تحت الباب و عدم اندراجها، و إلا لم يكن تحليلا لذلك الباب و إنما يكون تحديدا لظاهرة أخرى. و موارد التنزيل بالنسبة إلى الحكومة من هذا القبيل فإنها هى القدر المتيقن لها فلا يصح أى تحليل للحكومة إلا إذا تم اندراج موارد التنزيل فيه و ليس بإمكان أحد أن ينكر تحقق الحكومة فى موارد نفى الحكم بنفى موضوعه من قبيل قوله (العالم الفاسق ليس بعالم) مثلا. و الاتجاه المذكور غير قادر على ذلك، لان لسان التنزيل لا يقتضى نظرا إلى دليل آخر أصلا لا بالمطابقة كما هو واضح و لا بالالتزام، لان دلالته عليه بالالتزام إنما تتم لو كانت صحة هذا اللسان لغة أو بلاغة تقتضى نظره إلى دليل آخر، و ليس الأمر كذلك، فإن صحة هذا اللسان لغة إنما تتوقف على وجود تناسب بين المعنى الاستعمالى و المراد التفهيمى كما هو شأن كل اعتبار أدبى و لا تعلق لذلك بالنظر إلى دليل آخر. كما إن صحته بلاغة بمعنى النكتة المصححة للعدول إلى هذا اللسان من اللسان الصريح إنما هى الحذر من مواجهة إحساسات المخاطب ضد الكلام حيث يكون ثبوت الحكم لموضوعه بنحو عام مرتكزا فى ذهنه و لا أهمية لوجود دليل آخر و عدمه فى ذلك. و سوف يتضح هذا من خلال التعرض للمصحح اللغوى و البلاغى لهذا اللسان، ثم سنعود إلى بيان الموضوع بعد ذلك تفصيلا.

الجهة الرابعة: فى المصحح اللغوى للسان التنزيل

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴۳

إن الاعتبار التنزيلى اعتبار أدبى يختلف فيه العنصر المعنوى عن العنصر الشكلى للكلام و كل اعتبار أدبى بحاجة إلى مصححين لغوى و بلاغى.

۱ فالمصحح اللغوى: هو العلاقة و التناسب بين المعنى الاعتبارى (المجازى) و المعنى الحقيقى، و ذلك إنه كلما عبر عن معنى خاص بعنصر شكلى يختلف عنه فإنه لا بد من تسانخ و تناسب بين الأمرين ليصح بذلك التعبير عن المعنى المراد بالشكل الخاص، و بدون توفر ذلك لا يصح استعمال اللفظ فى التعبير عن المراد لغة بل يكون خطا و قد تعرضنا لمصحح الاستعمال المجازى و حدوده بنحو عام فى مباحث الألفاظ.

۲ و المصحح البلاغى: و قد يعبر عنه بالنكتة البلاغية أو وجه العدول عن التعبير الحقيقى و هو الجهة التى توجب أداء المعنى بنحو الاعتبار الادبى دون التصريح، و ذلك لان العدول عن التعبير الحقيقى و إن كان يصح لغة من دون نكتة لوجود المصحح اللغوى للاستعمال، إلا أن مقتضى البلاغة اختيار التعبير الصريح فى أداء المعنى ما لم يوجد دافع لاستعمال التعبير المجازى. و يتضح الفرق بين المصححين فى المثال الاتى: إذا عبرنا عن زيد بالأسد، فالمصحح اللغوى لهذا التعبير هو التشابه بينهما فى صفة الشجاعة و لكن المصحح البلاغى لذلك هو قصد تحقيق نفس الإحساس الموجود تجاه الأسد بالنسبة إلى زيد. و المصحح اللغوى لأسلوب التنزيل هو إحدى نكتتين:

۱ النكتـة الاولى: التنـاسب الكـائن بين التسبيب إلى عـدم تحقق الطبيعـة فى الخارج و بين المفاد الاسـتعمالى لصـيغة النفى من انتفائها خارجا، فحيث كان المعنى المراد مصداقا للتسبيب إلى عدم تحقق الطبيعة صح أن

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴۴

يكون محتوى لصـيغة النفى على أساس التناسب المـذكور. و أوضـح مصـداق للتسبيب إلى ذلك هو تحريم الطبيعـة تحريما مولويا لا سيما إذا انضم إلى ذلك تشـريع اتخاذ وسائل إجرائية للصد من تحققها خارجا كما هو مفاد مقطع (لا ضرار) من حديث (لا ضرر و لا ضرار) على ما سبق توضيحه. و لكن لا ينحصر مصداقه بذلك، بل يتحقق فى الموارد التالية أيضا:

۱ فصل الماهيـة الاعتباريـة عن آثارها الوضـعية التى تترتب عليها عقلاء كما فى المورد الأول من الموارد السابقـة للنفى التنزيلى، فهذا المعنى يكون مصـداقا للتسبيب إلى عـدم الماهيـة خارجا باعتبار أن مطلوبية مثل هذه الماهيات كالعقود و الإيقاعات ليست لذاتها، بأن تكون فى حد أنفسـها مما يدعو إليها قوة نفسـية للإنسان كالغضب و الشهوة و إنما هى لأجل تلك الآثار التى تترتب عليها فإذا فصلت عنها كان ذلك موجبا لزوال الرغبـة و مؤديا إلى انتفاء الماهيـة خارجا. و لأجل ذلك قلنا فيما تقـدم إن استعمال صـيغة النهى فى مثل هذا المورد ليس مجازا لان فصل الطبيعة عن آثارها يوجب انزجار المكلف عنها بالإمكان فيكون الزجر عنها زجرا حقيقيا طبعا.

۲ تحديـد الماهيـة التى هى متعلق للأـمر المولوى كما فى المورد الثالث من الموارد السابقـة للنفى التنزيلى. و هـذا المعنى أيضا يكون مصـداقا للتسبيب إلى عدم تحقق الماهية، و ذلك من جهة إن الرغبة إلى الماهية فى هذا المورد أيضا ليست لذاتها و إنما لأجل امتثال الأمر و تفريغ الذمـة عن المأمور به، فإذا حـدد الشارع الماهية المأمور بها و أخرج منها حصة خاصة كان ذلك موجبا لزوال الرغبة عن تلك الحصة و مؤديا إلى انتفائها خارجا. و لذلك أيضا قلنا بأن استعمال صيغة النهى فى هذا المورد ليس مجازا

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴۵

نظير ما سبق فى المورد السابق بنفس النكتة. و يجمع هذين الموردين أمران:

أولاـ إن كون محتوى النفى فيهمـا مصـداقا للتسبيب إلى عـدم الماهيـة إنما هو على أساس اسـتلزامه لانتفاء السبـب إلى تحقق الماهية حيث كانت الرغبـة إليها لا لنفسـها و إنما لجهة خاصة فأوجب محتوى النفى زوالها. و ثانيا: إن التسبيب فيهما تسبيب حقيقى و لو عرفا على خلاف المورد الثالث الاتى و ذلك من جهـة إن إعـدام العلـة سبب لعـدم معلولها، و محتوى النفى فيهما موجب لعـدم العلـة فى تحقق الماهية و هى الباعث عليها و المرغب فيها.

۱ هـدم الحكم الموجب لتحقق الماهيـة التى هى مرغوب عنها فى حـد نفسـها، و فى قوة الهـدم بيان عدم وجود مثل هذا الحكم حيث يتوهم أو يحتمل وجوده، و ذلك كما فى المورد السادس من الموارد السابقـة للنفى التنزيلى. و هذه الجهة أيضا مصداق للتسبيب إلى عـدم تحقق الماهية لان الماهية حيث كانت مرغوبة عنها لذاتها لم يكن هناك سبب لإيجادها، إلا ثبوت حكم موجب لها و حيث إن هـدم الحكم أو بيان عدم وجوده يزيل هذا السـبب كان ذلك مؤديا إلى عدم إيجاد الماهية. لكن هذا مصداق تنزيلى للتسبيب و ليس حقيقيا كما فى الموردين الأولين لأن السـبب الحقيقى لعـدم الماهيـة فى هـذه الحالـة إنما هى الرغبـة الطبيعيـة عنها، و إنما كان وجود الحكم الموجب لها أو توهم وجوده مانعا عن فاعلية تلك الرغبة، و بهدم الحكم أو بيان عدمه يزول هذا العائق.

۲ النكتـة الثانيـة: تناسب واجديـة حصـة من الماهيـة لنقص أو فقدها لكمال، فإن ذلك يصـحح نفى تحقق الماهية بها تنزيلا لوجودها منزلة

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴۶

عدمها، و من هذا القبيل نفى الإنسانية عمن لم لكن له أخلاق فاضلة. و تنطبق هذه النكتة أيضا فى موارد:

۱ إذا كـان المنفى موضوعـا لحكم شـرعى كما فى المورد الثانى من الموارد السابقـة للنفى التنزيلى، و ذلك كما لو قيل (الفاسق ليس بعالم) بعـد ما قيل (أكرم العالم) فإن الفسق حيث كان صـفة نقص فى العالم صـح نفى العالم فى حالـة وجوده تنزيلا، و هكذا قوله (لا

شك لكثير الشك) فإن كثرة الشك لما كانت توجب نقصا فى اعتبار الشك و قيمته صح نفى تحقق أصل الشك معها.

۲ إذا كان المنفى حصة من ماهية منهى عنها كما فى بعض أقسام المورد الثالث من الموارد المذكورة ك (لا ربا بين الوالد و الولد) فإن الحق العظيم الذى يثبت للوالد على الولد يوجب كون الزيادة المسقاة بالربا كلا زيادة بالنسبة إليه.

۳ إذا كان المنفى نفس الحكم الشرعى لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته كما فى المورد الرابع من تلك الموارد فإن عدم الاستحقاق حيث إنه صفة نقص فى الحكم عرفا صح نفيه تنزيلا. و تتجلى هذه النكتة فى الحكومة بلسان الإثبات إذا كان المعنى المثبت صفة نقص كما لو قيل إن (ولد الكافر كافر) فإن إثبات تلك الصفة تنزيلا يكون على أساس نقص مناسب لتلك الصفة و هى كون الإنسان ولدا للكافر الذى يعد صفة نقص فيه. و أما إذا كان المعنى المثبت صفة كمال فتنطبق فيها نكتة أخرى هى عكس تلك النكتة و هى واجدية الشيء لكمال يناسب تلك الصفة كما لو قيل إن (ولد المسلم مسلم) فإن كون الإنسان ولدا لمسلم تعتبر صفة كمال فيه و هى تناسب الصفة المثبتة له من الإسلام.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴۷

و يلاحظ إن هذه النكتة قابلة للتطبيق فى بعض موارد النكتة الاولى: فمثلا يمكن أن يقال فى (لا صلاة إلا بطهور) و هو مما يندرج فى المورد الثانى منها إن مصحح النفى فاقدية الصلاة فى هذه الحالة بكمال و هى الاقتران بالطهارة. فظهر مما ذكرنا: إنه لا يمكن أن يكون ادعاء اقتضاء لسان التنزيل للنظر إلى دليل آخر مبنيا على اقتضاء المصحح اللغوى للتنزيل لمثل هذا المعنى، فإن المصحح للتنزيل فى كل اعتبار أدبى هو التسانخ بين المراد الاستعمالى و المراد التفهيمى و ليس للنظر دخل فى ذلك.

الجهة الخامسة: فى المصحح البلاغى للسان التنزيل

. قد ذكرنا فى الأمر السابق إن البلاغة تقتضى اختيار المتكلم للاسلوب الصريح فى مرحلة أداء المعنى و رفض الأساليب الملتوية و المعقدة، لان الأسلوب الصريح أسلوب طبيعى و واضح فى الأداء و التفهيم، و لذلك لا بد أن يكون العدول عن هذا الأسلوب و اختيار أسلوب التنزيل و الكناية فى موارد الحكومة مبنيا على مصحح بلاغى من مراعاة جهة تتوفر فى هذا الأسلوب دون الأسلوب المباشر الصريح. و بما إن هذا الأسلوب أسلوب أدبى، فنشير أولا إلى النكتة العامة فى الاعتبارات الأدبية ثم نتعرض لتحليل النكتة فى مقامنا هذا على ضوء ذلك:

۱ أما النكتة العامة فى الاعتبارات الأدبية فهى التصرف بمشاعر المخاطبين و عواطفهم و إحساساتهم باختيار أسهل طرق التعبير و أحسنها و أوفاها، ليصل المتكلم من خلالها إلى مقاصده بصورة لا تجرح و لا تمس تلك الاحاسيس و العواطف، بل ليستفيد منها فى الوصول إلى مقاصده تلك. و هذه الجهة هى فلسفة البلاغة و سرها. و لا بد فى ذلك من ملاحظة الحالات النفسية للمخاطبين فيما يتعلق بالموضوع بنحو عام ليتسنى التفاعل معها

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴۸

تفاعلا مناسبا و لأجل هذا المعنى كان علم البيان فى الحقيقة من العلوم النفسية. و قد يقتضى ما ذكرنا اختيار أساليب مختلفة حسب اختلاف المقامات، و لذلك عرف هذا العلم بأنه (علم يعرف به أداء المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة و خفائها) إلا إن الصحيح أن يقال فى التعريف (بطرق مختلفة فى التأثير فى النفس شدة و ضعفا) لان سر الاختلاف فى الأسلوب ليس اختلاف الأساليب فى مستوى الوضوح و إنما منشأه اختلافها فى الوقع و التأثير النفسى المطلوب حصوله فى نفس المخاطب و نوعه. فالتعبير الحقيقى و التشبيه و الاستعارة مثلا- أساليب تختلف فى درجة إثارة المعنى فى نفس المخاطب كما لو قيل (زيد شجاع) أو (زيد كالأسد) أو (جاء الأسد)، فإثارة الاستعارة للاحساس بشجاعة زيد أقوى من إثارة التشبيه كما إن إثارة التشبيه بدورها أقوى من إثارة التعبير الحقيقى. و أما النكتة الموجبة لاختيار أسلوب الكناية من قبل الشارع فى مقام بيان تحديد الحكم فهى ترتكز على أمرين:

أحدهما: اختلاف هذا الأسلوب عن أسلوب التصريح فى نوع إثارة المعنى. و يظهر ذلک فيما لو استخدمنا هذين الأسلوبين فى مقابل فكرة عامة مخالفة لمحتواهما، فأسلوب التصريح بلحاظ إنه يمثل المعنى على ما هو عليه يكون جارحا لتلک الفكرة معارضا لها، و لذا قلنا إن لسانه لسان المعارضة مع العام و إذا كان المخاطب بالكلام مقتنعا بتلک الفكرة المخالفة و كان الترابط بين الحكم و الموضوع مثلا فى ذهنه ترابطا وثيقا، فإن مواجهته بهذا الأسلوب يثير إحساسه ضد مؤدى الكلام طبعا فيوجب إنكاره أو استنكاره له، من جهة كون ذلک مجابهة واضحة مع ما ارتكز فى ذهنه من الارتباط بينهما.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۴۹

و أما أسلوب الكناية فإنه يثير المعنى بنحو لا- يمس باعتقاد المخاطب و مشاعره و إحساسه، لان مظهره مظهر المسالمة و الاعتراف بتلک الفكرة حيث إنه ينفى تحقق الموضوع مثلا- ليترتب عليه انتفاء الحكم انتفاء طبيعيا، و بذلک يخيل المتكلم لمخاطبة بأنه لا يعارض اعتقاده بثبوت الحكم للموضوع، بنحو عام بل يقره عليه و يعترف له به حتى كأنه لو كان الموضوع متحققا فى المورد لثبت الحكم.

و بذلک يكون المعنى أوقع فى نفس المخاطب و أقرب إلى قبوله و إذعانه. و بهذا يظهر اختلاف هذين الاسلوبين فى نوع التأثير الاحساسى. الأمر الثانى: اختلاف المواضيع التشريعية التى يتعرض لها الدليل الحاكم أو المخصص فى ارتكاز فكرة مخالفة لمؤداه فى ذهن المخاطب و عدمه. فقد يكون المخاطب بالدليل خالى الذهن عن أية فكرة عامة مقابلة، أو يكون له فكرة مقابلة إلا إنها غير مرتكزة فى ذهنه، فتزول بمجرد اطلاعه على الدليل حتى و إن كان له مستند فى تلک الفكرة من عموم أو إطلاق. ففى هذه الحالة لا مصحح بلاغى للتعبير بلسان الحكومة حتى و إن كان هناک عموم أو إطلاق على خلاف مؤدى الدليل بل المناسب أن يعبر المتكلم بلسان صريح بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق مثلا لو كان الدليل الأول هو (أكرم العلماء)، و لا موجب لأن ينفى عنه العلم لينتج عدم وجوب إكرامه. و قد يكون المخاطب بالدليل ذا ارتكاز ذهنى فى الموضوع على خلاف مؤدى الدليل و المراد بالارتكاز الفكرة الثابتة فى الذهن الراسخة فى عمقه بحيث يصعب رفع اليد عنه إحساسا، و إن اطلع على دليل على

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۵۰

خلافه. و فى هذه الحالة يعدل المتكلم البليغ عن النفى الصريح للحكم إلى لسان النفى غير المباشر، تجنبا عن إثارة مشاعر المخاطب و أحاسيسه و اختيارا لأحسن طرق التعبير مع الجمهور و أسهلها، لجلبهم إلى المقاصد المنشودة حيث يشتد الارتباط الاحساسى فى أذهانهم و يصعب تفكيک شمول الحكم و عزله عن بعض الحصص. و يلاحظ أن منشأ الارتكاز الذهنى لا يكون أمرا ادراكيا محضا كقيام عموم أو إطلاق، لأن ذلک بمجرده لا يستدعى مقاومة ذهنية للمخاطب فى مقابل الدليل الحاكم، بل يرتفع الاعتقاد الادراكى بقيام ذلک. و إنما يكون منشأه أمرا إحساسيا يستوجب ثبوت المعنى فى نفس المخاطب و استقراره فى ذهنه و تعلقه به، و ذلک لأحد أمور:

۱ شدة مناسبة الحكم و الموضوع فى الأذهان، كما لو أراد الشارع تحديد حكم وجوب إكرام العالم و كان المجتمع يرى إنه لا يمكن أن يكون هناک عالم لا يجب إكرامه لما فى نفوسهم من إحساس الاحترام و التقدير بالنسبة إلى العلماء. و حينئذ لما كان الشارع لا يريد أن يجابه مثل هذه المرتكزات الذهنية بصورة علنية فإنه يقول (الفاسق ليس بعالم). و يمكن تخريج كثير من الأمثلة السابقة فى الأمر الثانى على هذه النكتة و ذلک من قبيل (لا طلاق إلا بإشهاد) فإن استعمال هذا الأسلوب فى هذه الجملة ربما كان بلحاظ شدة المناسبة بين الطلاق الإنشائى و الطلاق الشرعى. و كذلک نفى المتعلق فى (لا- صلاة إلا- بفاتحة الكتاب) ربما كان باعتبار شدة التناسب بين الصلاة و بين المطلوبية شرعا، و هكذا نفى الحكم فى (رفع ما لا يعلمون) ربما كان باعتبار ما انغرس فى الأذهان من أن الحكم الشرعى يوجب الموافقة له عقلا.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۵۱

۲ اشتهار ثبوت الحكم للموضوع بالدعايات و وسائل النشر و الإعلام و نحوها مما يوجب تلقينا نفسيا للمجتمع. و لعل هذه الجهة هى الموجبة لاستعمال هذا الأسلوب فى مواضيع كان محتوى الدليل فيها مخالفا لما هو المشهور لدى العامة ك (لا طلاق إلا بإشهاد) فإن العامة ترى صحة الطلاق بلا إشهاد.

۳ أن يكون العموم الملحوظ لدى المخاطب ذا لسان آب عن التخصيص كما قد يقال فى قوله تعالى (إِنَّ الظَّنَّ لٰا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً)* «۱» ففى هذه الحالة لا يناسب استخدام الأسلوب الصريح و هو أسلوب التخصيص، باعتبار منافاته مع لسان العام. بل لا بد من اختيار أسلوب الحكومة المنسجم معه كما مر ذلك. فهذه بعض مناشئ الارتكاز الذهنى بين الحكم و موضوعه. فمثل هذه العوامل و الأسباب هى التى تقتضى أن يعبر الشارع عن مقصوده بلسان غير مباشر حتى لا يصطدم بالمشاعر و الأحاسيس و المرتكزات الذهنية المحترمة لدى الجمهور. فهذه هى النكتة العامة لأسلوب الحكومة. لكن هذه النكتة إنما هى فيما كان مصب النفى أو الإثبات فيها نفس الحكم أو ما يرتبط به كالموارد الخمسة الاولى من موارد السلب التنزيلى التى سبق ذكرها فى الأمر الأول، و أما حيث يكون مصب ذلك أمرا خارجيا مسببا عن الحكم كالحرج و الضرر و هو المورد السادس من تلك الموارد فإنه لا تتأتى فيه هذه النكتة كما هو واضح. بل لا يبعد أن تكون النكتة فى العدول إلى لسان التنزيل فى مثل ذلك بيان عدم تناسب ثبوت الحكم المسبب إلى

---

(۱) يونس ۱۰/ ۳۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۵۲

الحرج و الضرر مع المصلحة العامة.

الجهة السادسة: فى اقتضاء لسان التنزيل (و هو لسان الحكومة) نظر الدليل إلى ارتكاز ذهنى للمخاطب على خلافه

لا إلى عموم أو إطلاق. قد ظهر مما ذكرنا أن أسلوب التنزيل و هو لسان الحكومة باعتبار مصححه البلاغى يقتضى نظر المتكلم إلى ارتكاز ذهنى مخالف للدليل، حيث إن اختيار الأسلوب غير المباشر بالذات، إنما هو لعدم مجابهة هذا الارتكاز و ذلك جريا على النكتة العامة للاعتبارات الأدبية من اختيار الأسلوب المناسب مع مشاعر المخاطب و إحساسه. و بذلك يتضح بأن الفكرة المخالفة التى ينظر الدليل الحاكم إلى ردها إنما هى الاعتقاد المرتكز فى ذهن المخاطب، و ليس معنى متمثلا فى الأدلة بحسب مقام الإثبات من عموم أو إطلاق، كما اشتهر لدى الأصوليين حيث قالوا إن قوام الحكومة بوجود عموم أو إطلاق يكون الدليل الحاكم ناظرا إليه، إذ يرد على ذلك:

أولا: إن مصحح هذا الأسلوب كما ذكرناه فى تحليل الموضوع ليس النظر إلى دليل آخر، و إنما إلى ارتكاز مخالف سواء كان عليه دليل من عموم أو إطلاق أو غيرهما أم لا، و مجرد وجود العموم أو الإطلاق لا يصحح اختيار هذا اللسان و العدول عن التعبير الصريح من قبل البليغ لان هذا الأسلوب أسلوب أدبى يتضمن إثبات الشىء أو نفيه تنزيلا، و الأسلوب الادبى إنما تصححه نكتة بلاغية تتعلق بكيفية التأثير فى المخاطب، و مجرد النظر إلى دليل آخر ليس كذلك كما هو واضح.

و ثانيا: إنه يصح استعمال هذا اللسان بالبداهة اللغوية حتى فيما لم يكن هناك عموم أو إطلاق إذا كان هناك ارتكاز ذهنى للعرف يخالف بعمومه مؤدى الدليل، أما من جهة تصور الإجماع الحجة أو لشدة تناسب الحكم

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۵۳

و الموضوع أو لغير ذلك من عوامل الارتكاز الذهنى. و من هنا صح قوله عليه السلام (لا طلاق إلا بإشهاد) مثلا رغم ورود الأمر بالإشهاد فى الآية عقيب ذكر الطلاق مما يمنع عن تحقق إطلاق لها فى ذلك، قال تعالى (يٰا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذٰا طَلَّقْتُمُ النِّسٰاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَ أَحْصُوا الْعِدَّةَ) «۱» ثم قال فى الآية التالية (فَإِذٰا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فٰارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ

مِنْکَمْ وَ أَقِیمُوا الشَّهَادَةَ لِلّهِ) «۲». فهـذا یؤکـد أنه لیس مصـحح هـذا الأسـلوب و مقتضـاه وجود عموم أو إطلاـق، بل العبرة بالارتکاز الـذهنی للمخاطب و لو کان علی خلاف الـدلیل کما فی الطلاق باعتبار اشـتهار فتوی العامـة فیه. و ثالثا: إنه قـد یکون صـدور الـدلیل المتضمن لهذا الأسلوب علی أساس عدم وجود دلیل علی الحکم فلا یعقل ثبوت مفاده مع وجود الدلیل علیه و ذلک کما فی (رفع ما لا یعلمون) (و کل شـیء لک حلال). و هکذا یتضح إنه لا تتوقف صحة استعمال هذا الأسلوب علی وجود عموم أو إطلاق فلا یکون صـدور الحاکم لغوا لو لم یکن هناک دلیل محکوم فی رتبة سابقة علی ما هو المعروف منهم بین الاعلام. نعم هنا نکتة أخری هی أن رد الارتکـاز الـذهنی و لو بنحو غیر صـریح یستبطن نفی مـا یکون حجـة علی هـذا الارتکـاز لـدی المخـاطب بما فی ذلک العموم و الإطلاق فیما إذا کان المتکلم مطلعا علیه فیکون تحدید ذلک ملحوظا بنحو غیر مباشر فی لسان التنزیل، إلا إن هذا اللحاظ غیر المباشر

(۱) الطلاق ۶۵/ ۱.

(۲) الطلاق ۶۵/ ۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۵۴

لیس هو المصحح لهذا الأسلوب کما هو واضح.

الجهة السابعة: فی مدی اشتراک الحکومة و التخصیص فی الأحکام

اشارة

. قـد ظهر بما ذکرنا إن الحکومـة و التخصـیص متحـدان بحسب المحتوی، و إنما یختلفان فی أسـلوب أداء المعنی، حیث إنه أسـلوب مسـالم للعموم فی الأـول، و معـارض معه فی الثانی. و یتفرع علی هـذه الجهـة اشتراک الحاکم و المخصـص فی الأوصاف و الأحکام المنوطة بمحتوی الدلیل دون الأحکام المنوطة بأسلوبه. توضیح ذلک: إن الاحکام التی تثبت للدلیل المخصص أو العام علی قسمین:

۱ القسم الأول: ما یکون منوطا بمحتوی الدلیل

، و هو القسم الأکبر منها لأن أکثر الأحکام المـذکورة للخاص فی المباحث المختلفـة إنما تثبت له باعتبار واقعة من إخراج بعض أفراد العـام عن تحته و فیمـا یلی بعض أمثلـة ذلک: منها: اتصاف المخصـص المنفصل بکونه معارضا مع العام، فإن التعارض کما أشـرنا من قبل إنما هو وصف للدلیل بلحاظ مدلوله التفهیمی لا باعتبار لسانه و معناه الاسـتعمالی. و منها: تأثیر المخصـص فی تحدید ظهور العام حیث یکون متصـلا، و فی تحدیـد حجیته حیث یکون منفصـلا فإن هذا التأثیر إنما هو بلحاظ محتواه المصادم للعام، لا باعتبار أسـلوبه کمـا هو واضـح. و کـذلک القول فی مـدی اعتبـار ظهور العام و حجیته مع الشک فی المخصـص المتصل أو المنفصل. و منها: امتناع تخصیص الأحکام العقلیة، و سر الامتناع إن التخصیص یرجع إلی أوسعیة مقام الإثبات عن مقام الثبوت فی الحکم المخصص،

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۵۵

و الحکم العقلی لیس له مقامان إثبات و ثبوت، و اسـتلزام التخصـیص لـذلک أیضا بلحاظ محتواه لا بلحاظ مفاده الاسـتعمالی. و منها: امتنـاع تخصـیص العـام فی أکثر أفراده من جهـة لزوم التناسب بین التعبیر فی مقام الإثبات و بین مقام الثبوت فلا یناسب التعبیر بالعموم إثباتـا، إلاـ حیث یثبت الحکم لمـا ینـاسب العمـوم فی الواقع و تخصـیص العـام بهـذه الکـثرة ینقض التنـاسب المـذکور. و منهـا: کون

التخصيص أهون وجوه التصرف فى الظاهر و لذا يتعين حيث يدور الأمر بينه و بين حمل الأمر على الاستحباب فى مثل (يستحب إكرام العلماء) و (أكرم العالم العادل) و وجه ذلك: استلزامه رفع اليد عن أصالة العموم و أصالة العموم أضعف الظهورات المنعقدة للكلام، بخلاف حمله على الاستحباب فإنه مستوجب لرفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب و هو ظهور قوى. فهذا القسم من أحكام المخصص يشترك معه فيها الدليل الحاكم، لأنها منوطة بمحتوى الدليل و هو متحد فيهما، و لو لم تثبت تلك الاحكام للحاكم كان مرجعه إلى تأثير أسلوب الدليل فى تحقق الوصف أو الحكم المنوط بمحتواه أو فى عدم تحققه و هو أمر غير معقول. و بذلك يظهر النظر فى جملة من كلمات المحقق النائينى (قده) حيث فصل بين موارد الحكومة و التخصيص فى جملة من المواضيع السابقة: منها: تفصيله بينهما فى تحقق التعارض بين الدليلين حيث قال بتحققه فى موارد التخصيص دون الحكومة و سيأتى توضيح ذلك. و منها: ما يظهر من بعض كلماته فى بحث حجية الظن «۱» من إنه إذا

(۱) لاحظ أجود التقريرات ۲: ۷۷.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۵۶

شك فى التخصيص أمكن الرجوع إلى العام و ذلك كما لو قال (أكرم العلماء) و شك فى إنه هل قال (لا تكرم العالم الفاسق) أو لا. و لكن إذا شك فى الحكومة لم يمكن الرجوع إلى العام كما لو شك فى إنه هل قال (العالم الفاسق ليس بعالم) أم لا، و كان مبنى ذلك أن التمسك بالعام فى مورد الحكومة المشكوكة يكون من قبيل الشبهة المصداقية لنفس العام و لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية لنفسه اتفاقا.

۲ و القسم الثانى: ما يكون منوطا بالاسلوب الاستعمالى للدليل

، و له أمثلة: منها: امتناع تخصيص العام حيث يكون لسانه بدرجة من القوة يأبى عن التخصيص كما قيل به فى قوله (إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً)* «۱» و قوله (ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا) «۲» فإن هذا الحكم منوط بأسلوب الدليل المخصص لانه من جهة كونه أسلوب معارضة مع العام، يكون كاسرا لقوة لسانه فيكون استخدامه فى تحديد العام أمرا مستهجنا. و منها: إمكان كون المخصص عقليا فإن هذا الإمكان باعتبار أن العقل إنما يدرك الواقع بصورته التى هو عليه كما هو شأن الدليل المخصص حيث إن لسانه موافق لواقعة. و منها: عدم نظر المخصص إلى فكرة مخالفة من ارتكاز ذهنى للمخاطب أو عموم أو إطلاق إلا فى حالات خاصة كأن يكون المنفى هو الحكم العام نحو (وجوب إكرام العلماء لا يثبت فى حق زيد). و وجه عدم نظره: أن الأسلوب الصريح أسلوب طبيعى لا يختص

(۱) يونس ۱۰/ ۳۶.

(۲) لاحظ جامع الأحاديث أبواب النجاسات الباب ۲۳ الحديث ۵: ۴۴۳ ج ۱: ۵۰ ۵۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۵۷

بقصد نفى فكرة مخالفة كما يختص الأسلوب الكنائى بذلك من جهة مصححه البلاغى. و هذا القسم من أحكام المخصص لا يشترك فيها معه الدليل الحاكم لانه منوط بأسلوبه، و الدليل الحاكم يختلف عن المخصص فى الأسلوب فإن أسلوبه أسلوب كنائى غير مباشر. ففى المثال الأول: يجوز تحديد العام الابى عن التخصيص بلسان الحكومة، لأن لسانه لسان مسالم للعموم فلا يكسر شوكة لسان العموم حتى يكون مستهجنا. و بذلك أجبنا فيما سبق عما قيل من استهجان تخصيص (لا ضرر) لانه حكم امتنانى، مع أن تفسيره

بنفى الحكم الضررى موجب لتخصيصه لا- محالة كما سبق التعرض له. و فى المثال الثانى لا يجوز كون الحاكم عقليا لان أسلوب الحكومة تعبير عن الشيء بغير ما هو عليه لانه اعتبار أدبى، و الاعتبار الادبى أما إعطاء حد شيء لشيء آخر أو سلب حد الشيء عن نفسه، و هذا يغاير كيفية ادراك العقل. و ربما يظهر من كلمات بعض الأعاظم فى مبحث الاستصحاب نفى إمكان كون الحاكم عقلائيا أيضا لكن قد يقال فى دفع ذلك إن الفكرة الذهنية للعقلاء كما يمكن أن تكون على أمر حقيقى فكذلك يمكن أن تكون على أمر اعتبارى كما قد يقال بذلك فى اعتبار الأمارات علما. و فى المثال الثالث: يكون الدليل الحاكم بمقتضى مصححه البلاغى مقتضيا للنظر إلى فكرة مخالفة كما تقدم توضيحه سابقا. و يتفرع على هذا الفرق بين الحاكم و المخصص توفر الحاكم على مزية دلالية عامة، من حيث اقتضاء أسلوبه للنظر إلى الدليل المخالف و لو

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۵۸

بنحو غير مباشر و لأجل ذلك يتقدم أحد العامين من وجه على الأخر إذا كان بأسلوب الحكومة من غير حاجة إلى مزية أخرى، و هذا بخلاف المخصص فإنه لا يستتبع أسلوبه المباشر أية مزية دلالية و إنما يكون تقدمه رهين وجود مزايا خارجة عن مقتضاه الطبيعى توجب أظهريته على العام فيتقدم بملاك الأظهرية.

الجهة الثامنة: فى وجه تقدم الحاكم على المحكوم

إن فى وجه تقدم الحاكم على المحكوم وجوها ثلاثة:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائينى و السيد الأستاذ (قدس سرهما) من أنه لا تعارض بين الحاكم و المحكوم أصلا

و ذلك بأحد تقريبين:

الأول: ما فى كلمات المحقق النائينى و من وافقه «۱» من عدم معقولية المعارضة بين الحاكم و المحكوم من جهة أن المحكوم يثبت حكما على تقدير، غير متعرض لثبوت ذلك التقدير و نفيه، و أما الدليل الحاكم فهو ناظر إلى إثبات ذلك التقدير و نفيه. و توضيحه: إن التعارض بين الدليلين فرع تعرضهما لنقطة واحدة، و الحاكم و المحكوم ليسا كذلك إذ كل منهما يتعرض لما لا يتعرض له الأخر، فإن الحاكم مثلا يتعرض لوجود الموضوع أو لنفيه و أما المحكوم فهو يتعرض لإثبات الحكم لموضوعه على نحو القضية الحقيقية، و هذا المقدار لا تعرض فيه لوجود الموضوع فى المورد و عدمه لان القضية الحقيقية فى قوة القضية الشرطية، و كما أن القضية الشرطية لا تتعرض لوجود الشرط، و إنما تفيد ثبوت التالى عند ثبوت الشرط، فكذلك القضية الحقيقية لا تتعرض لوجود الموضوع و إنما مفادها ثبوت الحكم عند تحقق الموضوع.

---

(۱) لاحظ أجود التقريرات ۲: ۵۰۵- ۵۰۶، و نظيره مصباح الأصول ۲: ۵۴۲ إلا أنه خصه بالحكومة على عقد الوضع.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۵۹

و يرد عليه: إن التعارض بين الدليلين ليس بحسب المراد الاستعمالى فيهما قطعا، و إلا لم يقع التعارض بين القول المثبت لمعنى مع القول النافى له بلسان المجاز أو الكناية، كما لو قيل (زيد بخيل) و (زيد كثير الرماد) أو (زيد جبان) و (زيد أسد) لأن كل منهما بحسب المراد الاستعمالى يتعرض لما لا- يتعرض له الأخر. و إنما العبرة فى التعارض بالمراد التفهيمى من الدليلين و هو مختلف فى الحاكم و المحكوم، فإن الحاكم و إن كان ينفى ما هو موضوع للمحكوم استعمالا مثلا إلا إن المراد به تفهيما نفى نفس الحكم الذى يثبته المحكوم فهما متعارضان. يضاف إلى ذلك إن هذا لا يتم فى قسم من قسمى الحكومة لدى هؤلاء و هو حيث يكون الحاكم

متعرضا لعقد الحمل من المحكوم، فإنه حينئذ يتعرض لنفس ما يثبته المحكوم أو ينفيه كما هو واضح. الثاني: ما قد يظهر من بعض كلمات السيد الأستاذ (قده) من إن الدليل الحاكم شارح للمراد من المحكوم و مبين للمراد منه و الشارح لا يعارض المشروح. و يرد عليه: أولا: إن مبنى ادعاء الشارحية هو الاعتقاد بأن الحاكم ناظر إلى المحكوم و مسوق للتعرض له، و قد سبق عدم تمامية هذا الرأى بل أوضحنا إن الحاكم إنما ينظر إلى الارتكاز الثابت فى ذهن المخاطب على الارتباط بين الحكم و موضوعه بنحو عام، و هذا النظر هو مصحح لسانه التنزيلى دون النظر إلى إطلاق و عموم.

و ثانيا: إن الشارحية إنما هى سمة لأسلوب الدليل الحاكم و لسانه و أما واقعة و محتواه فهو كالمخصص واقع فى المعارضة مع العام حيث إنهما جميعا يقتضيان كون مقام الإثبات فى الدليل العام أوسع من مقام الثبوت

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۶۰

على خلاف المراد التفهيمى للدليل المزبور. و بذلك يتضح أنه لا يتم تقديم الحاكم على أساس عدم معارضته مع المحكوم و شرحه له. نعم: لو فسرنا التعارض بالتنافى فى الحجية كما ذهب إليه المحقق الخراسانى لم يكن هناك تعارض بين الحاكم و المحكوم كسائر موارد الجمع العرفى لكن حجية أحد الدليلين فيهما فى طول حجية الأخر، لكن عدم التعارض بين الدليلين بهذا المعنى لا يغنى عن وجود نكتة دلالية مثلا تفرض تقديم أحد الدليلين على الأخر، بل هو متفرع على وجود مثل هذه النكتة.

الوجه الثانى: أن يقال إن الحاكم مسوق لتحديد المحكوم لكونه ناظرا إليه مباشرة

فهو قرينة شخصية قد نصبها المتكلم على مراده بالمحكوم. و هذا الوجه مبنى على الرأى المعروف لدى الأصوليين من تقوم الحكومة بنظر الحاكم إلى الدليل المحكوم و قد سبق إنه غير تام.

الوجه الثالث: ما هو المختار

و هو إن أسلوب الحكومة و إن لم يكن مسوقا للنظر إلى أى دليل آخر بل هو ناظر بالأصالة إلى ارتكاز ذهنى عام مخالف لمؤدى الدليل لكنه ناظر بنحو غير مباشر إلى نفى ما يكون حجة على هذا الارتكاز المخالف، و بذلك يستبطن تحديد تلك الحجة متى كانت عموما أو إطلاقا، و هذه مزية دلالية تستوجب تقديمه على تلك الحجة و تحديدها به.

بقى هنا أمران:

الأمر الأول: إنه قد يوحى كلمات كثير من الأصوليين إن الدليل الحاكم بموجب نظره إلى المحكوم يوجب تقدمه عليه مطلقا

بلا استثناء و شذوذ، و هذا لا يخلو عن غلو و إفراط، فإن هناك جملة من الحالات تطرأ على هذا الأسلوب كما تطرأ على أسلوب التصريح لا يجوز فيها تقديمه

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۶۱

على معارضه أصلا: فمنها: ما إذا كان الدليل المتضمن لهذا الأسلوب مخالفا لحكم ثابت بالكتاب أو السنة و مثال ذلك ما روته الغلاة من إن الصلاة و الزكاة و الحج كلها رجل، و إن الفواحش رجل فإن ذلك ناظر إلى أدلة إيجاب العبادات و تحريم الفواحش و لو بنحو غير مباشر فيكون من قبيل أسلوب الحكومة لكنه مندرج فى ما دل على لزوم طرح ما خالف الكتاب فيجب طرحه و إلغاؤه رأسا.

و منها: ما إذا كان تقديم الدليل المزبور على معارضه موجبا لإلغاء موضوعية العنوان المأخوذ فى ذاك الدليل و ذلك فيما إذا كانت النسبة بين المدلول التفهيمى للدليلين عموما من وجه فيمتنع تقديمه عليه دلالة و ذلك نظير امتناع تخصيص أحد العامين من وجه

بالآخر فی هذه الحالة. و منها: ما إذا كان تقديم الدليل المزبور موجبا لبقاء أفراد قليلة تحت الدليل الأخر بما يستهجن معه إلقاء العموم، فإن ذلک من قبيل التخصيص المستهجن و مثال ذلک ما لو ورد (أكرم العلماء). و ورد أيضا (من كان علمه كسبيا لا بمعونة الإلهام القلبى فإنه ليس بعالم). فمن هذه الحالات و أمثالها يؤدى التعارض بين الدليل الكائن بأسلوب الحكومة و الدليل الأخر إلى إلغاء هذا الدليل رأسا، أو يؤدى إلى تأويله إذا كان صالحا لذلک كما يحمل قوله صلى الله عليه و آله (لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد) «۱» مثلا على نفى الكمال لمخالفة مفاده الاولى من نفى الحقيقة و الصحة فى غير المسجد، للحكم القطعى الثابت بالكتاب و السنة لصحت صلاة جار المسجد فى غير المسجد. و بذلک يظهر أن هذه المزية ليست إلا كسائر المزايا الدلالية التى هى مزايا نوعية تقبل الاستثناء.

---

(۱) الوسائل ۵: ۱۹۴ ح ۶۳۱۰ باب ۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۶۲

الأمر الثانى: قد يظهر من كلمات الأصوليين أيضا إن المزية الدلالية للحاكم توجب تقديمه على المحكوم بنحو التحكيم

، من غير أن يكون هناک احتمال آخر فى البين. و المراد بالتحكيم هو رفع اليد عن الشمول الأفرادى للعام كالتخصيص، و لذلک لم يطرحوا فيه احتمال النسخ الذى ذكروه فى تعارض العام و الخاص. و ربما كان مبنى هذا الرأى تصورهم للحكومة على إنها تفسير و شرح للمراد بالدليل المحكوم و لكنا أوضحنا فيما سبق إن التفسير و الشرح إنما هو سمة لأسلوب الحاكم و لسانه و أما واقعة فهو واقع المعارضة و المنافاة كالدليل المخصص. و الصحيح إن نفس الاحتمالات و الأبحاث الواردة بشأن الخاص و العام تأتى بالنسبة إلى الحاكم و المحكوم، لأنها لا ترتبط بأسلوب الخاص و إنما ترتبط بمحتواه المماثل لمحتوى الحاكم. ففيما إذا ورد الحاكم متأخرا عن وقت العمل بالمحكوم، يرد فيه احتمالات أخرى غير التحكيم. منها: أن يحمل على النسخ بملاحظة ورود الحاكم بعد وقت العمل بالعام، و الالتزام بالتحكيم يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و تأخير البيان و إن لم يكن ممتنعا على كل حال لكنه بحاجة إلى مصحح خاص. و منها: أن يحمل على الحكم الولائى فيما كان الموضوع مناسبا مع ذلک. و منها: أن يتصرف فى ظهور الحاكم و يؤخذ بالدليل المحكوم كأن يحمل قوله (الفاسق ليس بعالم) على إن إكرام العالم الفاسق مرجوح فى امتثال قوله (أكرم عالما) فيؤخذ بإطلاق هذا الدليل و إن كان ظاهر الدليل الأول هو عدم كفاية إكرام العالم الفاسق فى الامتثال، إلا إنه كتمت القرينة على إرادة المرجوحية لمصلحة مقتضية لذلک، و قد ذكرنا فى مبحث تعارض الأدلة من علم الأصول المصالح المقتضية لكتمان القرائن كالتقية و السوق إلى الكمال و إلقاء الخلاف بين الشيعة و غير ذلک.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۶۳

و منها: أن يؤخذ بالعام و يلغى الخاص رأسا حملا له على التقية و المداراة و نحوهما. و الالتزام بالتحكيم من بين سائر الاحتمالات غير متعين بل لا بد أن يكون على أساس ضوابط النشر و الكتمان التى ذكرناها فى محله، و هذه الضوابط كما قد تنتج التحكيم فكذلک قد تنتج غيره من الوجوه على ما أوضحناه فى مبحث تعارض الأدلة تفصيلا.

المقام الثانى: فى إن (لا ضرر) بناء على تفسيره بنفى الحكم الضررى هل هو حاكم على أدلة الأحكام الأولية أو لا؟

اشارة

. قد اتضح مما سبق منا فى البحث عن مفاد الحديث إن فى توجيه تفسير الحديث بهذا المعنى مسلكين:

المسلک الأول [المراد الاستعمالی بالحدیث نفی تحقق الضرر خارجا لکن المراد التفهیمی به نفی جعل حکم یفضی إلی تحمل المکلف للضرر]

ما هو المختار وفاقا للمشهور من إن المراد الاستعمالی بالحدیث نفی تحقق الضرر خارجا لکن المراد التفهیمی به نفی جعل حکم یفضی إلی تحمل المکلف للضرر، فیکون نفی الحکم مفادا بلسان التنزیل و الکنایهٔ حیث نفی المسبب و أرید به نفی سببه التشریعی. و علی هذا المسلک یکون حکومهٔ (لا ضرر) علی سائر الأدلهٔ واضحهٔ لکونها بلسان التنزیل و المسالمهٔ الذی هو القدر المتیقن من موارد الحکومهٔ، بل هو المقوم له علی المختار فی حقیقتها کما عرفت، فهو یندرج فی المورد السادس من موارد النفی التنزیلی التی سبق ذکرها فی الجهةٔ الثانیهٔ.

المسلک الثانی: ما ذهب إلیه المحقق النائینی (قده) و من وافقه «۱» من أن الضرر المنفی عنوان تولیدی للحکم الضرری

فیکون المقصود بنفی الضرر نفی سببه التولیدی و هو الحکم.

---

(۱) لاحظ رسالهٔ لا ضرر تقریرات المحقق النائینی: ۲۱۴ ۲۱۵، أجود التقریرات ۲: ۱۶۱، و مصباح الأصول ۲: ۵۴۱.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۶۴

و قد ذهب هؤلاء إلی حکومهٔ (لا ضرر) بهذا المعنی علی أدلهٔ الأحکام و ذلک لأن الحکومهٔ علی قسمین:

الأول: ما یکون ناظرا إلی عقد الوضع منه ک (لا ربا بین الوالد و الولد) بالنسبهٔ إلی دلیل حرمهٔ الربا و فساده.

الثانی: ما یکون ناظرا إلی عقد الحمل و هو الحکم ک (وجوب الإکرام لا یثبت لزید العالم). و دلیل (لا حرج) و (لا ضرر) بالنسبهٔ إلی أدلهٔ الأحکام المثبتهٔ للتکالیف من قبیل القسم الثانی لأنها توجب تصرفا فی الحکم و تقضی باختصاص الاحکام بغیر الموارد الحرجیهٔ أو الضرریهٔ، لکن لا بلسان (إن المتضرر لیس بمکلف) أو (إن الوضوء الضرری مثلا لیس بوضوء) حتی یکون رفعا لموضوع تلک الاحکام، و لا بلسان إنه لا یجب الوضوء علی المتضرر حتی یرجع إلی التخصیص بل بلسان إن الاحکام الثابتهٔ فی الشریعهٔ لیست بضرریهٔ و لا حرجیهٔ. و هذا غیر تام لان مبناه علی إن معیار الحکومهٔ هو النظر إلی دلیل آخر. و قد سبق أن أوضحنا أن عنصر النظر لا یصلح مناطا للحکومهٔ لعدم اطراده فی مواردها و عدم مقومیته لها. و إنما مناطه أن یکون لسان الدلیل المحدد للعام لسان مسالمهٔ مع العام بأن لا ینفی ما یثبته العام أو یثبت ما ینفیه صریحا بل یفید ذلک بأسلوب التنزیل و الکنایهٔ. و علی هذا المبنی لا تصدق الحکومهٔ مع تعرض الدلیل المحدد لعقد الحمل فی الدلیل الأخر حقیقهٔ کما فی مثال (لا ضرر) علی هذا المسلک لأن النفی حینئذ منصب علی الحکم مباشرهٔ فیکون لسانه حینئذ لسان المعارضهٔ مع العام کما هو شأن التخصیص. نعم إذا کان نفی الحکم نفیا تنزیلیا کما فی (رفع ما لا یعلمون) کان ذلک من قبیل الحکومهٔ الظاهریهٔ کما مر ذلک فی الجهةٔ الثانیهٔ و هو غیر مراد

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۶۵

هنا لان المراد فی المقام النفی الواقعی.

التنبیه الرابع: فی وجه تحدید انتفاء الحکم الضرری بحالهٔ العلم أو الجهل فی بعض الفروع الفقهیهٔ

اشارهٔ

مع إن الضرر المنفی بالحدیث غیر محدد بذلک. لا إشکال فی إن الضرر المنفی فی هذا الحدیث إنما یراد به نفس هذه الماهیهٔ من دون دخالهٔ العلم أو الجهل به، لان ذلک هو معناه الموضوع له کما فی سائر الألفاظ حیث إنها موضوعهٔ لذوات المعانی لا مقیدهٔ

بالعلم و لا بالجهل. و ليس هناك أية قرينة خاصة تدل على هذا التحديد، و عليه فلا فرق فى نفى الحديث للحكم الضررى بين أن يكون الضرر معلوما أو مجهولا- لكن ربما يظن أن المشهور خالفوا مقتضى ذلك فى بعض الفروع الفقهية فحددوا نفى الحكم الضررى تارة بصورة الجهل بالضرر كما فى نفى اللزوم فى موارد الغبن حيث التزموا بثبوته إذا كان الضرر معلوما، و أخرى بصورة العلم كما فى نفى الوجوب الضررى حيث حكموا ببطلان الوضوء حيث يعلم بكونه مضرا دون ما إذا كان جاهلا.

فلا بد من تحقيق الأمر فى هذين الفرعين:

الفرع الأول: تحديد خيار الغبن بالجهل بالضرر

اشارة

. ان المشهور بين فقهائنا ثبوت الغبن فى المعاملة الغبنية خلافا لأكثر فقهاء العامة كالحنفية و الشافعية و الحنابلة، و خلافا لما اشتهر فى القوانين المدنية الموضوعة. قال فى مصادر الحق (الفقه الإسلامى لا يعرض للغلط فى القيمة إلا عن طريق الغبن ثم هو فى أكثر مذاهبه لا يعتد بالغبن و لو كان فاحشا إلا إذا صحبه تغرير أو تدليس و هو فى ذلك يضحى باحترام الإرادة فى سبيل استقرار التعامل، و هذا هو شأن أكثر الشرائع الغربية فقل إن تجد

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۶۶

شريعة تعتد بالغبن إلا فى حالات نادرة) «۱». و قد ذهب إلى عدم ثبوته بعض قدماء أصحابنا كابن الجنيد كما قيل إن جمعا منهم لم يتعرضوا له أصلا و تردد فى ثبوته بعض المتأخرين كصاحبى الكفاية و الذخيرة. و قد استند المشهور إلى وجوه عمدتها قاعدة (لا ضرر) بدعوى إن اللزوم مع الغبن ضررى فيكون منفيا. و قد عد الشيخ الأنصارى هذا الوجه أقوى ما استدل به لثبوت هذا الخيار، و ذكر إنه يشترط فى ثبوته عدم علم المغبون بالقيمة فلو علم بالقيمة فلا خيار بل لا غبن بلا خلاف و لا إشكال لأنه أقدم على الضرر «۲». و حيث إن العلم بالقيمة مساوق مع العلم بالضرر فيرجع ذلك إلى القول بعدم شمول (لا ضرر) لما إذا كان ترتب الضرر على اللزوم معلوما فيتجه بذلك الاعتراض السابق من إن الضرر النفى غير مقيد بالجهل «۳». لكن التحقيق إنه لا مجال للاعتراض أصلا لأن مفاد قول المشهور بالدقة ليس هو تحديد نفى اللزوم بالعلم، و إنما يرجع إلى تحديده بالاقدام على الضرر لأنهم و إن ذكروا أولا إنه يشترط فى ثبوت الخيار عدم علم المغبون بالضرر، لكنهم عللوا ذلك بكون شرائه حينئذ إقداما على الضرر، مما يدل على أنهم يرون عدم شمول الحديث لمورد الاقدام على الضرر لا- لمورد العلم به كما هو واضح. و الإقدام على الضرر أعم من العلم به لانه كما يصدق مع علم المغبون بكون المعاملة ضررية بأن يطلع على القيمة السوقية للمتاع و هى

---

(۱) المصدر ۲: ۱۳۲.

(۲) المكاسب المحرمة: ۲۳۵.

(۳) لاحظ تقريرات المحقق النائينى: ۲۱۵، و مصباح الأصول ۲: ۵۴۳ ۵۴۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۶۷

أقل من الثمن الذى دفعه إلى البائع، كذلك يصدق فيما إذا كان ظانا بالضرر أو محتملا، و لكن أوقع المعاملة بما يحتوى عليه مع إطلاق الملكية حتى لما بعد إنشاء الفسخ و حصول الندامة، ففى هذه الحالة أيضا يصدق أنه أقدم على البيع اللازم حتى و إن كان ضرريّاً. و الدواعى إلى الإقدام على الضرر لا تختص بصورة العلم بالضرر بل قد تكون آكد فى صورة عدم العلم به مع الالتفات إليه و

الظن به أو احتماله، فمن الدواعى مثلا المزاحمة مع الغير كما قد يقع فى شراء المتاع فى المزاد العلنى. و منها: مشاكلة المبيع مع ما عنده بحيث يكون مكملا له كما إذا كان عنده بعض أجزاء كتاب ما كالبحار و الوسائل دون بعضها الأخر و لا يباع ذلك بمفرده فى الأسواق عادة فوجده عند شخص فاشتراه بقيمة يقطع أو يظن أنه أزيد من القيمة السوقية. و منها: الحاجة الفعلية إلى المتاع كما لو شرع فى بحث يحتاج إلى بعض المصادر التى لا تتوفر فى الأسواق فيجده عند شخص فيشتريه من غير أن يراعى عدم كون شرائه له بأزيد من القيمة السوقية. و منها: قصد انتفاع صاحب المتاع و خدمته لأسباب إنسانية أو دينية كما لو بيع أمتعة شخص يحبه فى المزاد العلنى فيزيد فى الثمن غير مبال بالتساوى معه فى القيمة السوقية لكى تكون أمتعته مبيعة بأعلى الثمن، إلى غير ذلك من الدواعى و الأغراض. و بذلك يظهر إنه لا حاجة فى دفع الاعتراض المزبور عن المشهور إلى تصحيح ثبوت الخيار مع الإقدام إذ لا وجه للاعتراف باشتراطهم للجهل بالضرر بعد تعليله بالاقدام، بل ثبوت الخيار فى ذلك إنما يصحح اشتراطه بعدم الاقدام لا بعدم العلم كما هو ظاهر.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۶۸

لكن قد يشكل كلام المشهور فى هذا التحديد من جهتين:

الاولى: ما ذكره المحقق الايروانى (قده) من منع تحقق الاقدام على الضرر الحاصل بلزوم البيع مطلقا و إنما يكون الإقدام بالنسبة إلى أصل المعاملة و هو ليس إقداما على الضرر الحاصل باعتبار اللزوم من قبل الشارع «۱».

و الجهة الثانية: ما ذكره جمع من المحققين كالمحقق المذكور و المحقق الأصفهانى من إن تحديد القاعدة بعدم الاقدام تخصيص بلا مخصص كتحديده بعدم العلم لان جعل اللزوم و لو فى حالة الاقدام جعل لحكم ضررى «۲» و لكن الصحيح عدم تمامية الاعتراض على المشهور فى شيء من الجهتين وفاقا لجمع آخر من المحققين «۳».

لتوضيح الحال لا بد من البحث عن كل من صورتى الإقدام على الضرر و عدمه

اشارة

، فهنا أمران

الأمر الأول: فى صورة الإقدام

و الكلام فيها يقع تارة فى تنقيح الصغرى من تحقق الاقدام على الضرر فى حالة العلم به و نحوها و أخرى فى تحقيق الكبرى من (نفى قاعدة لا ضرر للضرر المقدم عليه) فهنا نقطتان:

إما النقطة الاولى:

فتوضيح القول فيها إن مبنى منع تحقق الإقدام فى ذلك هو إن الشخص فى حالة الغبن إنما يقدم بإنشائه على أصل المعاملة، و لكن الشارع يحكم عليها بحكمين حكم إمضائى يرتبط بأصل المعاملة و هو الصحة، و حكم تأسيسى فيما يتعلق ببقائها و هو اللزوم و عدم حق الفسخ،

---

(۱) لاحظ تعليقة المحقق الايروانى على المكاسب ۲: ۲۸ و ۳۰.

(۲) لاحظ المصدر السابق و تعليقة المحقق الأصفهانى على المكاسب ۲: ۳۱.

(۳) لاحظ حاشية السيد الطباطبائى على المكاسب ۲: ۳۸ و تقريرات المحقق النائينى على المكاسب للعلامة الخونسارى ۲: ۶۰ و فى

(لا ضرر): ۲۱۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۶۹

فاللزوم حكم ابتدائى مجعول من قبل الشارع و ليس منشأ بالمعاملة حتى يكون الضرر اللازم من جهته مقدما عليه. و لكن هذا ليس تاما فإن اللزوم أيضا يرجع إلى إنشاء المكلف فى مورد البحث حيث يكون المنشأ مطلقا بالإطلاق اللحاظى من جهة كون ما انتقل إليه أقل مما انتقل عنه بحسب القيمة السوقية و عدم كونه كذلك، و ذلك لان مفاد بيع المغبون و شرائه فى هذه الصورة هو إنشاء قطع العلقة الثابتة بينه و بين ماله و انتقالها إلى الطرف الأخر مطلقا بالنسبة إلى الأزمنة الاتية بما فيها زمان صدور إنشاء الفسخ منه الحاصل من الندامة. و عليه فهو بإنشائه هذا المعنى على سعته قد سد على نفسه باب التخلص من الضرر فى صورة الندامة و لم يبق لنفسه خطا للرجوع فيكون وزان ذلك وزان البيع و الصلح المحاباتيين و الوقف و نحوها من المعاملات الضررية اللازمة.

و على هذا: فليس حكم الشارع باللزوم إلا كحكمه بالصحة حكما إمضائيا إقرارا للمكلف على جميع ما يحتوى عليه إنشاؤه.

و أما الجهة الثانية: و هى نفى قاعدة (لا ضرر) للضرر المقدم عليه فيمكن تقريرها بأحد وجهين. الوجه الأول: إن المفاد التفهيمى للحديث إنما هو نفى تسبيب الشارع إلى تحقق الضرر كما سبق دون اعمال الولاية على المكلف عليه فى كل تصرف يوجب ضررا عليه كالوقف و الإبراء و الصلح المحاباتى و لبيع فى المقام و نحو ذلك. و بين الأمرين فرق واضح. و عدم إمضاء ما التزمه المكلف على نفسه من الضرر و سبب إليه عرفا إنما هو من قبيل الثانى دون الأول لأن الثانى تحديد لما يحكم به العقلاء من إن كل أحد مسلط على ماله و له أن يتنازل عنه مجانا و بلا عوض، فضلا

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۷۰

عن أن يتنازل عنه بعوض يعلم بأنه أقل قيمة منه مثلا فالحكم الإمضائى فى ذلك احترام لإرادة المكلف و سلطنته على ماله و ليس تسبيبا إلى الضرر عليه. و لو أن (لا ضرر) اقتضى نفى الأحكام الإمضائية التى هى من هذا القبيل اقتضى ذلك أن ينفى صحة المعاملة الغبنية من أصلها مع أن المتسالم عليه بين فقهائنا بل جميع فقهاء المذاهب الإسلامية بل فى جميع القوانين الوضعية صحة ذلك، و هكذا فى أمثالها.

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الأصفهانى من إن مفاد الحديث حكم امتنانى و لا منة فى رفع اللزوم فى حالة العلم بالضرر و نحوها «۱». و أجيب عنه فى كلمات المحقق الايروانى بمنع ذلك بدعوى أن المنة مقتضية لحفظ العباد عن المضار و إن هم أقدموا عليه، فلربما يندمون و يريدون الفسخ فيكون لهم مخلص عنه «۲». و هذا الوجه و إن لم يكن يخلو عن تأمل إلا- إن الجواب عنه بما ذكر ضعيف لان صدق (الضرر) على مثل هذه المعاملة إنما هو بلحاظ قصر النظر إلى مرحلة المعاوضة و لحاظ القيمة السوقية و أما إذا لوحظ مجموع الأغراض و الدواعى فلا يصدق عليه هذا العنوان كثيرا، لان هذه المعاملة قد تستوجب له نفعا أزيد كما إذا كان داعيه على اشترائه بثمن أزيد من القيمة السوقية تكميل المال الناقص الموجود عنده، فما اشتراه بلحاظ كونه مكملا للناقص تكون قيمته له أزيد من الثمن الذى اشتراه به بكثير، و هكذا قد يكون فى شرائه كذلك دفعا لضرر أكثر كما لو اشتراه من جهة صيانة بعض أجهزته عن الشغل و الوقوف الذى يترتب عليه ضرر كثير، أو اشتراه لمعالجة نفسه مع ندرة

---

(۱) لاحظ تعليقة المكاسب له ۲: ۵۴.

(۲) تعليقة المكاسب للمحقق المذكور ۲: ۳۰.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۷۱

وجوده فى السوق أو عدم إمكان تحصيله إلا بالمسافرة إلى بلد آخر يحتاج إلى مئونة كثيرة، فبملاحظة مثل هذه الجهات لا يصدق إنه جلب الضرر على نفسه الاقدام على هذه المعاملة فلا معنى للمنة عليه برفع لزوم العقد فى مثل ذلك. و بذلك كله يظهر صحة قول

المشهور من عدم ثبوت الخيار مع الغبن.

الأمر الثانی: فی صورة عدم الاقدام

اشارة

. و المقصود من التعرض لهـذه الصورة بيـان سـر التفريق بينهـا و بين صورة الإقـدام حيث يقـال أن حكم الشـارع فيها غير منفی ب (لا ضرر) بخلاف هذه الصورة، و ذلک لانه ربما يتوهم بأن البيان الذی ذكرناه فی عدم اقتضاء (لا ضرر) لنفی اللزوم فی حالة الاقدام من كون اللزوم مـدلولا لإطلاـق المنشـأ، فيكون الحكم به حكما إمضائيا و (لا ضـرر) لا ينفی مثل ذلک و هـذا البيان ينسـحب إلی صورة عـدم صـدق الاقـدام كما إذا كان المشتری غافلا عن القيمـة السوقيـة أو معتقـدا بالتساوی أو بأن قيمـة ما انتقل إليه أزيد مما يبذله من الثمن أو كـان مسترسـلا و معتمـدا علی أخبـار البائع بالقيمـة السوقيـة، فإن إطلاق المنشأ يتحقق فی هـذه الصورة أيضا، فلا يمكن نفی اللزوم فيها لهذه القاعدة و نتيجة ذلک بطلان تمسک المشهور بهذه القاعدة لإثباتها لخيار الغبن مطلقا.

و تحقيق الحال فی ذلک: إنه لا يتحقق للمنشإ فی شیء من موارد هذه الصورة إطلاق لحاظی

اشارة

بالنسبة إلی تساوی الثمن و المثمن فی القيمة السوقية و عدمها بل هی علی ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون المنشأ فيه مقيدا بالتقييد اللحاظی

و ذلک كما إذا كان المشتری مسترسـلا معتمـدا علی أخبار البائع بتساوی الثمن و المثمن فی القيمـة السوقية، فإن الشـراء حينئذ يكون مشروطا بشرط مقدروها التساوی

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۲۷۲

فی القيمـة. و حينئـذ يحكم بالخيار من جهة تخلف الشـرط و مرجع الشـرط إلی أن التزامی مشـروط بالتزامک بأن المبيع تساوی قيمته هذا المقدار الخاص، و لازمه تقييد التزامه بتطابق قول البائع مع الواقع و لا حاجة فی ثبوت الخيار حينئذ إلی قاعدة (لا ضرر).

القسم الثانی: ما يكون المنشأ فيه مقيدا تقيدا ذاتيا

كما فی الغافل و الجاهل المركب و نحوهما. و المراد بالتقييـد الـذاتی: أن يكون القيـد غير ملحوظ حال الإنشاء و لكن يكون ثابتا فی نفس المنشـأ فی مرحلـة الارتكـاز و اللاشـعور الـذهنی. و وجه التقييـد الـذاتی فی الغافـل و نحوه هو إن المرتكز فی ذهن كـل معامل بلحاظ الغرض النوعی العقلائی فی المعاملات و المعاوضات التی لا تبتنی علی جهـة المحاباة عدم كون ما انتقل إليه أقل مالية بمقدار لاـ يتسامـح به مما انتقل عنه، فهـذا الارتكاز الـذهنی يوجب تضـيقا ذاتيا للمنشإ و إن كان فی مرحلة اللاشعور بعـد محدوديـة الرضـا البـاطنی بـذلک و حيث إن المتخلف ليس هو الصورة النوعيـة، فيحكم بالخيـار. و لـذا احتـج العلامـة لخيـار الغبن بقوله تعالی (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) «۱» و ذكر بعض علمـاء القـانون فی الإشارة إلی موقف النافين لخيار الغبن بأنهم يضـحون باحترام الإرادة فی سبيل استقرار التعامل «۲» ممـا يـدل علی انتفاء الرضا الباطنی فی صورة الغبن. و علی ضوء ذلک يثبت الخيار فی هـذه الصورة من غير حاجة إلی قاعدة

---

(۱) النساء ۴/ ۲۹.

(۲) مصادر الحق ۲: ۱۳۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۷۳

(لا ضرر).

و قد ذهب إلى هذا المسلک جماعة من محققى فقهائنا کالمحققين النائينى و الاصفهانى و الإيروانى و غيرهم. إلا إن هذا الوجه إنما يصح إذا لم يكن هناک ارتکاز ثانوى بملاحظة الجو و المحيط أو التأثر من فتوى الفقهاء أو القانون الوضعى يوجب اضمحلال الارتکاز الأول.

و لذا ذکرنا فى محله: أنه لو فرض عرف خاص فى بعض أنحاء المعاملات أو مطلقا يتضمن اشتراط حق استرداد ما يساوى مقدار الزيادة على تقدير عدم ثبوت الخيار، فإنه يكون هذا المرتکز الخاص هو المحتکم و المتبع فى مورده.

القسم الثالث: ما يكون المنشأ فيه مطلقا بالإطلاق الذاتى

. و الإطلاق الذاتى هو الشمول الذى يتحقق فى الکلام فى حالة عدم التقييد اللحاظى و الذاتى من غير ملاحظة الخصوصية و رفضها کما هو الحال فى الإطلاق اللحاظى. و يكون ذلک فى موارد: منها: عدم مسبوقية ذهن المنشئ بانقسام الماهية إلى قسمين کما لو وقف دارا على العلماء من غير علم بانقسامهم إلى أصولى و أخبارى، و هکذا لو کان مسبوقا لکن لم يلتفت إلى هذا التقسيم حال الإنشاء مع عدم تحديده بأحد الأقسام ارتکازا إذ لو حدده کان تقييدا ذاتيا و هذا کثيرا ما يتفق فى. جملة من المعاملات کالوقوف و النذور و الوصايا و نحوها، و فى هذه الحالة يتحير المنشئ أيضا فى حدود إنشائه لعدم ملاحظة القيد و رفضه کما فى موارد الإطلاق اللحاظى، و لذا يستفتى فيها الفقيه. و هذا الإطلاق لا يعتبر فعلا للمنشإ لأنه أمر قهرى و لذا لا يستحسن و لا يستقبح بخلاف الإطلاق اللحاظى کما أن التقابل بينه و بين التقييد اللحاظى تقابل السلب و الإيجاب بينما التقابل بين الإطلاق و التقييد اللحاظيين من

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۷۴

قبيل تقابل العدم و الملکة. ثم أن الحاکم بالشمول فى موارد الإطلاق الذاتى إنما هو القانون فإن لم يکن هناک مانع منه فيحکم القانون بالشمول و إلا فلا يحکم بذلک. و هذا الإطلاق فى المقام ملغى بحکم قاعدة (لا ضرر) لان الحکم باللزوم من قبل الشارع حينئذ يكون حکما ابتدائيا من غير صدق إقدام للمنشئ بالنسبة إليه، فهنا يصح التمسک بالقاعدة.

و هنا جهتان تحسن الإشارة إليهما:

الجهة الاولى: إن وجه تمسک جماعة من الفقهاء السابقين بقاعدة (لا ضرر) من دون إشارة إلى الشرط الضمنى

کالشيخ فى الخلاف أو عدم الاکتفاء ببيان محدودية التراضى (المشير إلى الشرط الضمنى) کالعلامة فى التذکرة هو أن فى الشرط الضمنى المذکور نوع خفاء خصوصا فيمن عاش فى مجتمع لا- يرى البيع إلا نوع مغالبة متأثرا بفتاوى من لا يرى خيار الغبن کأکثر فقهاء العامة لا سيما إن بعض المسلمين ربما تأثروا بالقوانين البشرية السابقة فزال بذلک ارتکازه الأول. و قد قيل إن بعض فقهاء الشام قد تأثروا بالفقه و العادات الرومية و بعض فقهاء الشرق تأثروا بالتشريع و التقاليد الايرانية و لذلک کان الاولى الاستدلال بقاعدة (لا ضرر) التى هى نص تشريعى لا بتخلف الشرط الضمنى.

الجهة الثانية: إنه قد ادعى بعض الأعاظم ثبوت حکم عقلائى على ثبوت الخيار فى حالة الغبن

بـدلا عن التمسـک بالارتکـاز الموجب للتقییـد فیکون ذلـک هو الـدلیل علی الخیار من جهـهٔ عـدم الردع عنه. لکن الحق إنه لم یثبت حکم عقلائی کذلک أصلا.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۷۵

الفرع الثانی: تحدید الوضوء الضرری بالعلم بکونه ضرریّاً

اشارهٔ

. نقل بعض المحققین عن الشیخ الأنصاری أنه یشترط فی جریان أدلـهٔ نفی الضـرر علم المکلف بکون الوضوء ضـرریّاً «۱» و قد ذکر السید الأستاذ تسالم الفقهاء علی صحهٔ الوضوء فی حالهٔ الجهل «۲» و حینئذ یتجه الاعتراض السابق من أن دلیل نفی الضرر ینفی جعل الحکم الضرری مطلقا سواء کان الضرر معلوما أو مجهولا. کما أن دعوی تسالم الفقهاء علی ذلک غیر تامهٔ لأن المسألهٔ غیر معنونهٔ فی الکتب الفقهیـهٔ للقـدماء و الطبقـهٔ الوسـطی، و أما المتأخرون الـذین طرحت المسألـهٔ فی کلماتهم فلهم فیها أقوال ثلاثهٔ: بطلان الوضوء مطلقـا و صـحته مطلقا و التفصـیل بین ما إذا کان الضـرر معلوما فیبطل الوضوء و بین ما إذا کان مجهولا فیصـح. و یلاحظ أن استیعاب البحث فی هذه المسألهٔ و جهاتها یوجب تفصیلا بالغا فی الکلام و هو خارج عن حدود هذا البحث و إنما محله موضعها من علم الفقه و لکنا نتعرض لبعض ما یرتبط بالمقام فی ضمن أمور ثلاثهٔ:

أحـدها: إنه هـل هنـاک إطلاـق یقضـی بصـحهٔ الوضوء أو الغسـل الضـرریین حتی نحتـاج لإثبات بطلانه فی حالـهٔ العلم أو مطلقا إلی التمسک بحـدیث (لا ضـرر) لیقع البحث فی حـدود مقتضاه، أو إنه لا إطلاق فی الأدلـهٔ أصـلا فیبطلان من هـذه الجهـهٔ؟ ثانیها: إن (لا ضرر) هـل یقتضـی بطلانهمـا فی حالـهٔ العلم أو مطلقـا أو لا یقتضـی ذلک أصـلا؟ ثالثها: إن حرمـهٔ الإضـرار بالنفس فی مورد الضـرر المحرم هل تمنع عن

---

(۱) رسالهٔ لا ضرر تقریرات المحقق النائینی: ۲۱۵.

(۲) مصباح الأصول ۲: ۵۴۴.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۷۶

الحکم بصحتهما مطلقا أو فی صورهٔ العلم أم لا؟ و ذلک مع فرض وجود إطلاق قاض بالصحهٔ،

فهنا أبحاث ثلاثهٔ:

أما البحث الأول: فعمدهٔ الأدلهٔ الواردهٔ فی الوضوء و الغسل هی الآیهٔ الواردهٔ فی تشریعهما فی سورهٔ المائدهٔ

اشارهٔ

و هی قوله تعالی (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَ إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضَی أَوْ عَلَی سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیْدِیکُمْ مِنْهُ مَا یُرِیدُ اللَّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ) «۱».

و الظاهر أنه لا إطلاق فی الآیة یقتضی صحة الوضوء و الغسل فی حالة الضرر بل الظاهر منها بطلانهما فی هذه الحالة، و لا بد فی توضیح ذلک من تفسیر الآیة فإنها من مشکلات آیات القرآن الکریم و قد اختلفت فی تفسیرها الانظار، و یتضح معناها علی ضوء جهتین: الاولی: إن الآیة کما تنبه له صاحب الجواهر (قده) «۲» ناظرة إلی تقسیم المکلف المحدث إلی قسمین:

الأول: من قام من النوم إلی الصلاة.

الثانی: من صدر منه الحدث الأصغر أو الأکبر فی حالة الیقظة.

و قد تعرض للقسم الأول بقوله (إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ) «۳» فإن المراد

---

(۱) المائدة ۵/ ۶.

(۲) الجواهر ج ۱: ۵۱ ط النجف.

(۳) المائدة ۵/ ۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۷۷

بذلک القیام من النوم کما جاء فی موثقة ابن بکیر «۱» فأمر تعالی بالوضوء من لم یکن جنبا بالاحتلام کما أمر بالغسل من کان جنبا و إنما ذکر الوضوء و التیمم مفصلا دون الغسل لانه کان معروفا عندهم فإنهم کانوا یغتسلون من الجنابة و ذلک بخلاف الوضوء و التیمم. ثم ذکر حالة المرض و السفر و أمر فیهما بالتیمم. و قد تعرض للقسم الثانی بقوله (أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ) «۲» مشیرا إلی الحدث الأصغر بالجملة الأولی، فإن الغائط هو المکان المنخفض، و التعبیر المذکور کنایة عن التخلی حیث کان المتعارف لدی العرب إن یرتادوا المکان المنخفض عند ذلک، و إلی الحدث الأکبر بالجملة الثانیة فإنه المقصود بملامسة النساء. و بملاحظة نظر الآیة إلی هذا التقسیم یندفع التکرار الذی قد یتوهم فیها بتصور إن الآیة إنما تتعرض إلی تقسیم المحدث إلی من لا عذر له فی عدم استعمال الماء و من له عذر. و قد تعرض للأول بقوله (إِذا قُمْتُمْ إلی قوله فَاطَّهَّرُوا) و قد أشیر فی هذا القسم إلی المحدث بالحدث الأصغر مطلقا بقوله (إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ) «۳» و إلی المحدث بالحدث الأکبر بقوله (وَ إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً) «۴». و قد تعرض للقسم الثانی بقوله (وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی) «۵» و ذکر إن الحکم حینئذ هو التیمم.

---

(۱) جامع الأحادیث کتاب الطهارة الباب ۱ الحدیث ۲۸ ط ۱ ج ۲: ۳۴۹.

(۲) المائدة ۵/ ۶.

(۳) المائدة ۵/ ۶.

(۴) المائدة ۵/ ۶.

(۵) المائدة ۵/ ۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۷۸

فعلی هذا التصور یشکل:

أولا: بأنه لا وجه لذکر (عَلی سَفَرٍ)، لان ذکر السفر باعتبار إنه حالة فقدان للماء فیغنی عنه قوله (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً) «۱» بل مقتضی ذکر السفر فی مقابل عدم وجدان الماء هو کونه موضوعا لجواز التیمم بنفسه و لا ینبغی الشک فی عدم کونه کذلک، إلا أن یجعل ذکر السفر تمهیدا و توطئة لذکر عدم الوجدان علی أن یکون عدم الوجدان نتیجة له و هو خلاف الظاهر.

و ثانیا: إنه لا وجه لذکر بعض حالات الحدث الأصغر من التخلی و ملامسة النساء فی القسم الثانی من الآیة لان ذلک مذکور بنحو أعم فی القسم الأول منها، فإن التخلی یندرج تحت (القیام إلی الصلاة) لأنه مشیر إلی الحدث الأصغر و ملامسة النساء یندرج تحت (وَ

إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً) «۲» فلا- موجب لـذكرهما فى هـذا القسم بالخصوص، بل يكفى ذكر الأعـذار التى هى نقطـة تميز بين القسـمين، فكان المنـاسب أن يقـال فى الشق الثـانى (و إن كنتم مرضـى أو لم تجـدوا مـاء فـتيمموا). لكن لا- يتجه الإشـكال فى شـىء من الجهتين لما أوضحناه من الآية إنما تتعرض للتقسيم بنحو آخر دون النحو المذكور، و على ذاك النحو لا يرد شىء من الإشكالين.

أما الأول: فلاـن (عَلى سَفَرٍ) إنمـا يرتبـط بـالقسم الأول و هو من قام من النوم للصـلاة و عـدم وجـدان الماء إنما يرتبط بالقسم الثانى المذكور بقوله (أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ) «۳» فإن (فَلَمْ تَجِدُوا) «۴» عطف على مدخول (أو) فى هذه

(۱) المائدة ۵/ ۶.

(۲) المائدة ۵/ ۶.

(۳) المائدة ۵/ ۶.

(۴) المائدة ۵/ ۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۷۹

الجملة لا على الجملة الشرطية الاولى فى قوله (وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى) «۱» فلا تكرار.

و أما الثانى: فلان المراد بالقيام إلى الصـلاة هو القيام من النوم، كما إن المراد بكونهم جنبا هو الاحتلام فلا يشمل ذلك حدث التخلى أو ملامسـة النساء و نظير هـذه الآيـة فى تأليفها و معناها قوله تعالى (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارى حَتّى تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ وَ لا جُنُباً إِلّا عابِرِى سَبِيلٍ حَتّى تَغْتَسِلُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) «۲». فإن القسم الأول منها ناظر إلى النوم أيضا لأن المراد بقوله (وَ أَنْتُمْ سُكارى) «۳» هو السكر من النوم كما فى بعض الروايات الصحيحة «۴».

الجهـة الثانيـة: إن مفـاد الآيـة من القسم الأـول تحديـد توجه الأمر بالوضوء و الغسل بشـرطين هما عـدم التضـرر من اسـتعمال الماء، و وجدان الماء فينتج ذلك فسادهما فى حالة الضرر، و يظهر ذلك بملاحظة أمور:

الأول: إن ما جاء فى نهايـة هذا القسم منها من الأمر بالتيمم لمن كان مريضا أو على سـفر لا يقصد به موضوعية هذين العنوانين لجواز التيمم، بأن يكون مجرد المرض و السـفر موضوعا لكفاية التيمم و لو كان مرضا لا يضـره اسـتعمال الماء أو ينفعه ذلك، أو سفرا يتوفر فيه الماء بكثرة. بل ذكر المرض

(۱) المائدة ۵/ ۶.

(۲) النساء ۴/ ۴۳.

(۳) النساء ۴/ ۴۳.

(۴) كصحيحة زرارة لاحظ تفسير البرهان ۱/ ۳۷۰.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۸۰

إنما هو لكونه عادة حالة تضـرر باسـتعمال الماء فيكون كناية عن التضـرر بالاسـتعمال. كما إن ذكر السفر إنما هو باعتبار إن السفر فى تلـك الأزمنـة فى مثـل الجزيرة العربيـة كـان حالـة فقـدان للمـاء عـادة فهو كنايـة عن هـذا المعنى و لاـ موضوعيـة له كما توهم بعض المفسرين «۱».

الثـانى: إن ظاهر الآيـة بحسب صـدرها و إن كان يقتضـى عموم الأمر بالوضوء و الغسل لحالـة التضـرر باسـتعمال الماء، إلا إنه يتحـدد بمقتضـى قوله فى نهاية القسم الأول منها (وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضـى أَوْ عَلى سَفَرٍ) «۲» لان التفصـيل قاطع للشركة و بذلك يكون عدم الضرر

قيدا مأخوذا فى موضوع الأمر بالوضوء و الغسل.

الثالث: إن الأمر بالوضوء و الغسل فى الآية ليس أمرا نفسيا بل هو أمر مقدمى لتحقق المأمور به الذى هو الصلاة مع الطهارة، أما على أنهما بأنفسهما طهور أو لكونهما محصلين للطهارة كما هو الأظهر على ما يشير إليه التعبير عن الغسل بقوله (فَاطَّهَّرُوا) «۳» و ما جاء فى ذيلها (وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) «۴». و على ضوء هذا فتحديد الأمر بالوضوء و الغسل بحالة عدم الضرر يعنى فسادهما فى هذه الحالة لأنه يقتضى عدم وفائهما بتحقق المأمور به و هو الصلاة مع الطهارة أو قل عدم وفاتهما بتحقق شرطه و هو الطهارة. و يلاحظ إن الغسل المذكور فى الآية و إن كان هو غسل الجنابة لكن يجرى ذلك فى سائر الأغسال بلحاظ اتحاد هذا الغسل و غيره فى الحكم،

---

(۱) كصاحب المنار فى تفسير المنار ۵: ۱۱۸ و ۱۲۸ و ۱۲۹.

(۲) النساء ۴/ ۴۳.

(۳) المائدة ۵/ ۶.

(۴) المائدة ۵/ ۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۸۱

و لذا ورد إن غسل الحيض و الجنابة واحد. و هكذا يظهر أن مقتضى الآية فساد الوضوء و الغسل فى حالة كونهما ضرريين. و هناك تقرير آخر لدلالة الآية على هذا المعنى مبناه على القول بأن المراد بعدم وجدان الماء فى الآية هو ما يعم كونه مضرا أو غير ميسر فيقال: إن التعبير بعدم وجدان الماء فى حالة الضرر يدل على إن وجود الماء كأن لم يكن فى هذه الحالة شرعا، و مقتضى ذلك عدم صحة الوضوء و الغسل به فيها. لكن المبنى المذكور ضعيف لأن إطلاق عدم الوجدان فى مورد المرض غير مناسب عرفا فلا يقال مثلا لمريض يضره استعمال الماء و هو على ضفة النهر إنه غير واجد للماء كما هو واضح.

هذا و قد يعترض على التقرير الذى ذكرناه بوجوه:

الوجه الأول: إن ظاهر الآية إن قوله [«وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ. صَعِيداً طَيِّباً» جملة واحدة مستقلة عما قبلها]:

(وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) «۱» جملة واحدة مستقلة عما قبلها، و عليه يكون مفادها اشتراط الأمر بالتيمم فى المريض و المسافر أيضا بعدم وجدان الماء. فلو كان المريض واجدا للماء يجب عليه الوضوء و الغسل. و قد ذهب إلى ذلك بعض علماء العامة، ففى الخلاف (المجدور و المجروح و ما أشبههما ممن به مرض مخوف يجوز له التيمم مع وجود الماء و هو قول جميع الفقهاء إلا طاووسا و مالكا فإنهما قالا يجب عليهما استعمال

---

(۱) المائدة ۵/ ۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۸۲

الماء) «۱». و فى بداية المجتهد لابن رشد نقل عن عطاء إنه لا يتيمم المريض و لا غير المريض إذا وجد الماء «۲». و قد ذكر فى وجهه إن الضمير فى (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً) «۳» يعود إلى المريض و المسافر أيضا. و يؤيد ذلك عدة روايات من طرقنا تدل على تعين الغسل على المريض و إن أصابه ما أصابه. منها: ما رواه سليمان بن خالد و أبو بصير و عبد الله بن سليمان جميعا عن أبى عبد الله عليه السلام (إنه سئل عن رجل كان فى أرض باردة فتخوف إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع؟ قال: يغتسل و إن أصابه ما أصابه. قال: و ذكر أنه كان وجعا شديد الوجع فأصابته جنابة و هو فى مكان بارد، و كانت ليلة شديدة الريح باردة، فدعوت الغلمة فقلت: لهم احملونى فاغسلونى، فقالوا: نخاف عليك. فقلت ليس بد، فحملونى و وضعونى على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلونى) «۴». و

نحوها صحيحة محمد بن مسلم «۵». لكن يرد على هـذا الاعتراض: إنه لا يمكن الالتزام بالوجه المذكور. أما أولا: فلأنه مخالف لإجماع المسلمين و لا يعتد بخلاف من ذكرنا، كما هو مخالف للروايات الكثيرة التى دلت على عدم تعين الوضوء و الغسل

---

(۱) الخلاف ۱: ۱۵۱ مسألة ۱۰۰.

(۲) بداية المجتهد ۱: ۶۶ ط ۱۴۰۱ ه.

(۳) المائدة ۵/ ۶.

(۴) لاحظ جامع الأحاديث كتاب الطهارة أبواب التيمم الباب ۷ ج ۳/ ح ۱۸/ ۳۲۶۲ ص ۵۰.

(۵) لاحظ جامع الأحاديث كتاب الطهارة أبواب التيمم الباب ۷ ج ۳/ ح ۱۹/ ۳۲۶۳ ص ۵۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۸۳

فى حال المرض، و هى مقدمة على تلك الروايات من جهتين:

إحداهما: تواتر هذه الروايات. و الجهة الأخرى: إنه قد روى بعضها المتأخرون من رواة أصحابنا عمن بعد الصادق عليه السلام من الأئمة، كما رواه أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى عن الرضا عليه السلام فى الرجل تصيبه الجنابة و به قروح و جروح أو يكون يخاف على نفسه من البرد. قال: (لا يغتسل يتيمم) «۱» و قد أوضحنا فى بحث تعارض الأدلة و غيره أن المتأخرين من رواتنا من أصحاب الكاظم و الرضا عليهما السلام ممن ألفوا جوامع حديثية كانوا ينظرون فى أسئلتهم للإمام المتأخر إلى ما روى عن الامام الباقر و الصادق عليهما السلام فهى حاكمة على تلك الروايات، و مقامنا من هذا القبيل.

و أما أولا:

فلان هذا المعنى ليس ظاهرا من الآية أيضا إذ لو أراد ذلك لم تكن حاجة بل لم يكن وجه لذكر المرض و السفر و ما بعدهما حيث كان يكفى أن يقول (فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) «۲».

الوجه الثانى: إن الأمر بالتيمم فى حالة المرض و السفر بعد الأمر بالوضوء و الغسل

أولا بنحو عام ليس مفاده عرفا إلا عدم لزوم الوضوء و الغسل فى حصول الطهارة لا عدم كفايتهما فى ذلك، و السر فيه إنه متى حدد الحكم الإلزامى بعذر من الاعذار كالاضطرار و الحرج و نحوهما سواء أ كان التحديد تحديدا مباشرا أو تحديدا غير مباشر كما إذا كان بنكتة كون التفصيل قاطعا للشركة كما فى المقام فإن المنساق عرفا انتفاء الإلزام فى حالة العذر لا عدم مطلوبية الشىء فى هذه الحالة، فيقتضى عدم صحته و اجزائه أصلا،

---

(۱) المصدر السابق نفس الموضع ح ۱۳ عن أبى عبد الله ۱۳/ ۳۲۵۷، عن أبى الحسن الرضا ۱۴/ ۳۲۵۸ ص ۴۹.

(۲) المائدة ۵/ ۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۸۴

فلو قيل مثلا (احفظ خطبة من نهج البلاغة و إن كان عسرا فاقرأ صحيفة من القرآن) فإنه لا يستفاد منه إلا عدم الإلزام بحفظ الخطبة فى صورة تعسره لا عدم أجزائه كما هو واضح. و المقام من هذا القبيل لان المرض و عدم الوجدان اللذين أخذا موضوعين للحكم الثانى و هو الأمر بالتيمم إنما هما من الاعذار لعدم الإتيان بمتعلق الأمر الأول من الوضوء و الغسل و عليه فيستفاد من الآية إجزاء الطهارة المائية لمن يضره الماء. و يرد على ذلك: إن ما ذكر إنما يتم فيما إذا كان موضوع الحكم الثانى عنوان الحرج و العسر و نحوهما فيستظهر من الكلام إن متعلق الأمر الأول يؤثر أثره المطلوب فى حالة العذر، و عنوان الضرر ليس من هذا القبيل عرفا، و لذا لو

قال الطبيب للمريض (يجب عليك لاستعادة نشاطك أن تمشى كل يوم مقدار كيلومتر، و إن كان يضرك ذلك فاستعمل العلاج الخاص) فإنه لا يقتضى إن المشى ينفعه فى استعادة نشاطه من حالة تضرره به. و كذا فى المقام فمن الجائز أن يكون الأثر النفسى المطلوب من الطهارة المائية لا يحصل بها فى حالة المرض و التضرر أصلا.

الوجه الثالث: إنه لا يبعد أن يكون ذكر المريض فى الآية بملاحظة أن استعماله للماء حرج عليه لا مضر به

، و كذلك يكون ذكر المسافر باعتبار كون تحصيل الماء بالنسبة إليه حرجيا، و عليه فالمقصود بذلك إخراج حالة الحرج فى استعمال الماء أو فى الوصول إليه. و يشهد لذلك تعليل الترخيص فى التيمم بقوله (مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ) «۱».

---

(۱) المائدة ۵/ ۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۸۵

و على هذا فلا ترتبط الآية بمحل البحث، مضافا إلى أن تحديد الأمر بالوضوء و الغسل بعدم الحرج لا يعنى عدم صحتهما حينئذ لأن تحديد الحكم بمثلهما لا يعنى إلا محدودية الإلزام دون عدم صحة العمل كما تقدم. و يرد عليه:

أولا: إن كون المرض كناية عن الحرج فى استعمال الماء خلاف المتعارف فى الاستعمالات، فإن المعهود فيها أن يكنى به عن الضرر.

و ثانيا: إنه لا وجه للاستشهاد على ذلك بذيل الآية، لان ذلك مرتبط بأصل جعل الطهارات الثلاث لا بخصوص التيمم كما تنبه له بعض المفسرين فالمقصود به إن الله تعالى لم يأمر بها لكى يحرج عباده و يشق عليهم و إنما أمر بها لتطهيرهم.

الوجه الرابع: أن يقال إنه لو سلمنا إن الآية الشريفة تدل على عدم وجوب الوضوء و الغسل فى حال المرض

إلا إنه يكفى فى مشروعيتهما إطلاق أدلة استحبابهما و حينئذ يترتب عليهما أثرهما و هو الطهارة من الحدث «۱».

و يرد عليه: أولا: إنه لم يقم دليل على الاستحباب النفسى للوضوء و الغسل فيما عدا الوضوء التجديدى و الوضوء المشروع للحائض. على ما أوضحناه فى علم الفقه.

و ثانيا: إنه لو فرض وجود الدليل على استحبابهما النفسى فلا إطلاق له بالنسبة إلى من يضره الماء فإن الأمر الاستحبابى بهما إنما هو فى الحصة التى يكون واجدا فيها لشرط الوجوب لا مطلقا.

---

(۱) لاحظ مصباح الأصول ۲: ۵۵۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۸۶

و ثالثا: إن ما ذكر إنما يتم فيما لو كان المستفاد من الآية مجرد تحديد وجوبهما بعدم الضرر. و أما لو كان المستفاد منها تحديدهما بما أنهما شرطان للصلاة أو محصلان لما هو شرطها من الطهارة فإنها حينئذ تكون دليلا على الفساد عند فقدان الحد المذكور. و بذلك ظهر إنه لا إطلاق لدليل مشروعية الوضوء و الغسل بالنسبة إلى من يضره الماء. فلا محل للبحث عن اجراء (لا ضرر فيهما) حتى يبحث عن أن المستفاد منها عام للجاهل بالضرر أو مختص بالعالم به.

البحث الثانى: فى أنه لو فرض إطلاق أدلة مشروعية الوضوء و الغسل بالنسبة إلى من كان يضره استعمال الماء

فهل يقتضى (لا ضرر) فسادهما مطلقا أو بالنسبة إلى العالم بكونهما ضرريين فحسب أو لا يقتضى ذلك أصلا؟ و الصحيح هو الوجه

الأخير.

و توضيح ذلك: إن الوضوء و الغسل على الصحيح من موضوعات الاحكام، حيث إن كلا- منهما جعل في مورده موضوعا لترتب الطهارة الحدثية كما قد جعل غسل البدن بالماء موضوعا للحكم بالطهارة الخبثية. و عليه فلا يمكن نفي صحتهما بقاعدة (لا ضرر) لان مجرد الحكم بترتب الطهارة الحدثية عليهما ليس تسبيبا إلى الضرر، كما لم يكن الحكم بترتب الطهارة الخبثية على غسل الماء بالبدن تسبيبا إلى الضرر و إن كان استعمال الماء مضرا، فإن المقامين من واد واحد. نعم بينهما فرق من جهة إن ترتب الطهارة الخبثية على استعمال الماء لا يتوقف على قصد القربة، و ترتب الطهارة على استعماله في الوضوء و الغسل مشروط بقصد القربة. لكن هذا الفرق ليس بفارق لان تحقق قصد القربة بالوضوء و الغسل لا يتوقف على وجود أمر مولوي بهما من الأمر الاستحبابي أو الأمر الغيري

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۸۷

بناء على الصحيح من إمكان التقرب بامتثال الأمر الغيري خلافا لما هو المشهور بين المتأخرين حتى يكون انتفاء الأمر النفسي بهذه القاعدة موجبا لفقدان قصد القربة. إذ قوام عبادية العمل بإضافتها إضافة تذللية إلى الله تبارك و تعالى، و يكفي في تحقق هذا المعنى قصد التوصل بالوضوء و الغسل إلى الغاية المترتبة عليهما التي هي محبوبة لدى الشارع المقدس و هي على المختار نفس الطهارة، و أما بقية الغايات فهي في طولها، كما يكفي أيضا أن يقصد التوصل إلى تلك الغايات الطولية كإباحة الدخول في الصلاة و الطواف. يضاف إلى ذلك إن في اقتضاء (لا ضرر) لسقوط الاستحباب النفسي في مورد ثبوته تأملا. نعم مقتضاه انتفاء وجوبهما الغيري على نحو غير مباشر بمعنى أنه يوجب أولا ارتفاع وجوب ذي المقدمة و هي الصلاة مع الطهارة المائية فيما لم يكن الشخص متطهرا و كان استعمال الماء مضرا له، فبذلك ينتفي الوجوب المقدمي الغيري، إذ على المشهور لا يمكن انتفاء وجوب المقدمة مع بقاء وجوب ذيها، و نتيجة ذلك عدم وجوب الصلاة مع الطهارة المائية ما لم يتوضأ المكلف و لكن إذا توضأ فحيث إنه قد حصلت الطهارة المائية فيجب عليه الصلاة مع الطهارة المائية، إذ ليس إيجابها حينئذ تسبيبا إلى الضرر. و بما ذكرنا يمكن أن يوجه بعض كلمات السيد الأستاذ (قده) في المقام مع غض النظر عن بعض المناقشات في عبارته- «۱».

---

(۱) لاحظ مصباح الأصول ۲: ۵۵۲ ففيه (فالوضوء الضرري و إن كان وجوبه مرفوعا بأدلة نفي الضرر إلا إن استحبابه باق بحاله فصح الإتيان بالوضوء الضرري بداعي استحبابه النفسي أو لغاية مستحبة و تحصل له الطهارة من الحدث و بعد حصولها لا مانع من الصلاة معها لحصول شرطها و هي الطهارة بلا حاجة إلى الإعادة. و كذا الحال في الغسل الضرري. إلخ.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۲۸۸

و على ما ذكرناه من عدم اقتضاء (لا ضرر) لفساد الوضوء و الغسل الضرري مطلقا لا يتجه ما قيل في توجيه قصور (لا ضرر) عن إثبات فسادهما في صورة الجهل كما ذكره جمع «۱» من أن دليل (لا ضرر) وارد في مقام الامتنان على الأمة الإسلامية، فلا يكون (لا ضرر) شاملا لمورد يكون نفي الحكم فيه منافيا للامتنان، و الحكم ببطلان الطهارة المائية الضررية الصادرة حال الجهل من هذا القبيل، فإن الأمر بالتيمم و إعادة العبادات الواقعة معها مخالف للامتنان. إذ لا- حاجة إلى ذلك إلا على سبيل التنزل عما ذكرناه. مع إمكان المناقشة في ورود الحديث في مقام الامتنان فتأمل.

البحث الثالث: في إن حرمة الإضرار بالنفس هل توجب الحكم بفساد الوضوء و الغسل

اشارة

المضرين في حال الجهل و العلم أو لا؟

و يلاحظ أولا- إنه لم تثبت حرمة الإضرار بالنفس مطلقا و إنما الثابت حرمته فيما يكون من قبيل هلاك النفس أو ما يلحق به كما

أوضحنا ذلك فى بحث الوضوء من شرح العروة و عليه فالكلام فى هذا البحث فيما إذا كان الضرر اللازم من الوضوء و الغسل كذلك. و

لتوضيح المقام لا بد من إيضاح أمرين:

الأمر الأول: إن نسبة (الإضرار المحرم) إلى الوضوء و الغسل الضررى نسبة الأسباب و المسببات التوليدية

اشارة

كالإلقاء و الإحراق و الرمى و القتل و نحو ذلك.

---

(۱) لاحظ مصباح الأصول ج ۲: ۵۴۵ و غيرها.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۸۹

و فى متعلق الحرمة فى الأسباب و المسببات التوليدية احتمالات ثلاثة

اشارة

كما تعرضنا له فى مبحث مقدمة الحرام-

الاحتمال الأول: أن يكون مصب الحرمة إيجاد المسبب التوليدى

كالحرق و الضرر. و حيث إن وجود المسبب التوليدى مغاير مع وجود سببه كالإلقاء للإحراق و الوضوء للإضرار، فيكون إيجاده أيضا مغايرا معه لان الفرق بين الإيجاد و الوجود إنما هو بمجرد الاعتبار. و عليه فيكون المحرم مغايرا وجودا مع ما هو سبب له. لا يقال: إن الاحكام التكليفية تتعلق بأفعال المكلفين و المسبب التوليدى كالإحراق و الإضرار ليس بفعل للمكلف بل الإحراق أثر النار بشرط المماسة مع الجسم، و الضرر أثر الماء بشرط المماسة مع البدن. فإنه يقال: إن هذا أمر غالبى و ليس شرطا إذ يكفى فى صحة تعلق الحكم التكليفى بأمر كونه مقدورا للمكلف مع الواسطة.

الاحتمال الثانى: أن يكون مصب الحرمة السبب التوليدى

و إنما أخذ العنوان المسبب عنه مرآة للسبب الذى يترتب عليه، فيكون الإلقاء و الوضوء بأنفسهما متعلقين للحرمة.

الاحتمال الثالث: أن يكون مصب الحرمة العنوان الثانوى المسمى بالمسبب التوليدى

مأخوذا على نحو الموضوعية لكن مع عده من قبيل الاعتبارات المتأصلة، فإن تأصل الأمر الاعتبارى كما يكون فى الأحكام التكليفية و الوضعية فكذلك يتحقق فى جملة من الماهيات التى هى من قبيل موضوعات الاحكام و متعلقاتها كالغصب. و الأظهر من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأول كما بيناه فى محله.

الأمر الثانى: فى حكم الوضوء و الغسل حيث يترتب عليهما الضرر المحرم

اشارة

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۹۰

و ذلک یختلف بحسب الاحتمالات السابقهٔ فی مصب الحرمهٔ:

أما علی الاحتمال الأول: فیکون متعلق الحرمهٔ أمرا لا اتحاد له بوجه معهما

، فإن کان مضرا بصحتهما فإنما هو من جههٔ الإخلال بقصد القربهٔ المعتبرهٔ فیهما، و هذا الإخلال لا یتصور فی صورهٔ الجهل بکونه مضرا علی نحو الجهل المرکب أو الاطمئنان لعدمه أو الغفلهٔ عنه أو نسیانه. و أما مع العلم به أو ما فی حکمه ففیه جهتان: جههٔ ترتب أمر محبوب علیه و هو الطهارهٔ. و جههٔ ترتب أمر مبغوض علیه و هو الإضرار المحرم، و لا یبعد تمشی قصد القربهٔ إذا أتی بها بداعی التسبیب إلی الجههٔ الأولی.

و أما علی الاحتمال الثانی: فالمحرم یکون نفس الوضوء و الغسل فیدخل تحت عنوان النهی عن العبادهٔ

فیحکم بالفساد علی المشهور لانه لا أثر للتقرب بما هو مبغوض ذاتا.

و أما علی الاحتمال الثالث: فإن قلنا بأن الوضوء و الغسل من قبیل موضوعات الاحکام

فقط فیلحق بالاحتمال الأول حکما، و علی القول بأنهما من قبیل متعلقات الاحکام یدخل فی بحث اجتماع الأمر و النهی، فإن قلنا بالامتناع و تغلیب جانب النهی فلا بد من الحکم بالفساد فی صورهٔ العلم و أما فی صورهٔ الجهل فمبنی علی القول باقتضاء القول بالامتناع الفساد مطلقا، و المختار هو عدم الامتناع، و علی القول به فیفصل بین صورتی العلم و الجهل کما سبق فی الاحتمال الأول.

التنبیه الخامس: فی إنه هل یستفاد من (لا ضرر) جعل الحکم

اشارهٔ

، إذا کان یلزم الضرر لولا وجوده کما یستفاد منه نفی الحکم إذا کان یلزم الضرر بوجوده أم لا؟. و علی التقدیر الأول فهل هناک أمثلهٔ فقهیهٔ تکون من هذا القبیل أم لا؟

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۹۱

و قد أنکر المحقق النائینی (قده) الکبری و الصغری معا «۱» و أقر السید الأستاذ (قده) بالکبری و لکنه أنکر الصغری قائلا: (بأن الصغری لهذه الکبری غیر متحققهٔ فإنا لم نجد موردا کان فیه عدم الحکم ضررا حتی یحکم برفعه و ثبوت الحکم بقاعدهٔ لا ضرر) «۲» و یظهر من بعض الفقهاء منهم السید الطباطبائی فی ملحقات العروهٔ الالتزام بهما معا کما سیجیء نقل کلامه. و

الکلام تارهٔ فی الکبری و أخری فی الصغری

اشارهٔ

، فهنا مقامان

أما فی المقام الأول: فتقریب إنکار الکبری إن حدیث (لا ضرر) ناظر إلی الأحکام المجعولهٔ فی الشریعهٔ

المقدسهٔ و مقید لها بعدم أدائها إلی الضرر علی المکلف، و عدم الحکم لیس حکما مجعولا فلا یشمله الحدیث. و لیس المدعی إنه لا یمکن جعل الحکم العدمی فإن الإباحهٔ التکلیفیهٔ حکم عدمی و لیس عدم الحکم بحسب الدقهٔ لأنها تنشأ من قبل الشارع بعنوان

إرخاء العنان بالنسبة إلى كل من الفعل و الترك للمكلف، و كذلك الحلية فإنها بمعنى حل عقدة الحظر و مرجعها إلى هدم الحكم التحريمى المجعول، كما إنه ليس المدعى أنه لا يمكن إنشاء عدم الحكم بل هو أمر ممكن كما فى الحكم بعدم اشتغال الذمة، و إنما المقصود إن مجرد عدم جعل الحكم فى مورد قابل لا يمكن عده حكما حتى يكون مرفوعا بحديث (لا ضرر). و الجواب عن ذلك: إن ما ذكر من نظر الحديث إلى الأحكام المجعولة فى الشريعة محل منع لان مفاد الحديث هو عدم التسبيب إلى تحمل الضرر أى نفى وجود ضرر منتسب إلى الشارع المقدس بما هو

---

(۱) تقريرات المحقق النائينى: ۱۱۹ و ما بعده.

(۲) لاحظ جامع الأحاديث. الباب ۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۹۲

مشرع و مقنن و هذا المعنى كما يصدق فى موارد جعل الحكم الذى يلزم منه الضرر سواء كان وضعيا أو تكليفيا، و سواء كان إلزاميا أو غير إلزامى كالترخيص فى الدخول لمن له حق الاستطراق بغير استئذان على نحو يوجب ذهاب حق التعيش الحر بالنسبة إلى صاحب الدار، كما فى قضية سمرة بن جندب فكذلك يصدق فى حالة عدم جعل الحكم أحيانا فيعد نفس عدم جعل الحكم ممن بيده التشريع تسبيبا منه إلى الضرر. مثلا: إذا فرض أن الشارع منع الزوجة المعدمة من الاكتساب إذا كان على نحو ينافى حقوق زوجها و فرض عدم جعل وجوب الإنفاق عليها، فيعد نفس هذا تسبيبا منه إلى تضررها، أو سلب حق التعيش مع الكرامة بالنسبة إليها. و كذلك لو فرض أنه حرم إضرار بعض الناس ببعض تكليفا و لم يجعل حكما إجرائيا يخول للسلطة مكافحة الإضرار و المنع عنه خارجا. و الحاصل: إن عدم جعل الحكم المانع عن الضرر يعد تسبيبا منه إليه بعد فرض كمال الشريعة كما يدل عليه قوله تعالى (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) «۱» و يؤكده الروايات الدالة على إنه ما من واقعة إلا و لها حكم «۲» و قوله صلى الله عليه و آله (يا أيها الناس ما من شيء يقربكم من الجنة و يباعدكم من النار إلا و قد أمرتكم به، و ما من شيء يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة إلا و قد نهيتكم عنه) «۳» مضافا إلى سلب حق التشريع عن غير الله تعالى. و عليه فلا يقدح عدم صدق الحكم على مجرد عدم جعل الحكم بعد صدق التسبيب إلى تحمل الضرر.

---

(۱) المائدة ۵/ ۳.

(۲) جامع أحاديث الشيعة ۱: ۱۳۳ ۱۴۳/ ۳۰ ۳۲.

(۳) ورد ذلك فى صحيحة أبى حمزة الثمالى المذكورة فى الوسائل كتاب التجارة أبواب مقدماتها الباب ۱۲ ج ۱۷: ۴۵/ ۲۱۹۳۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۹۳

بل يمكن أن يقال: بأن عدم الحكم فى ذلك يعد حكما كما يعد عدم القيام لأحد الشخصين مع القيام للاخر مع تساويهما فى الرتبة توهينا للأول، و كذلك يعد عدم التقييد فى الموضع القابل له إطلاقا. و يلاحظ: أن هذه الكبرى منتجة و إن أنكرنا وجود صغرى لها، بمعنى أنه لم يوجد هناك مورد يكون (لا ضرر) فيه دليلا على ثبوت الحكم و ذلك لأن نتيجة كون الكبرى مثبتة للحكم هى عدم حكومتها أى (لا ضرر) على أدلة حرمة الإضرار بالغير إذا كان عدم الإضرار بالغير ضررا على المالك كما إذا تصرف المالك فى ملكه بما أوجب الإضرار بجاره، لان مقتضاه على هذا التقدير نفى كل من حرمة الإضرار بالغير و جواز التصرف فى الملك لكون الاولى تسبيبا للضرر بالنسبة إلى المالك و الثانى تسبيبا للضرر بالنسبة إلى الجار فيتعارض (لا ضرر) فيهما و يسقط. و تصل النوبة إلى أدلة حرمة الإضرار بالغير فيحرم بمقتضاها تصرف المالك فى ملكه بما يضر بجاره، فهذا مقدار من الإنتاج للكبرى المذكورة، و لو لم تثبت هذه الكبرى لكان (لا ضرر) نافيا لحرمة الإضرار بالغير دون جواز التصرف فى الملك فتكون حاكمة على أدلة حرمة الإضرار

كما يأتى توضيح ذلك فى التنبيه الاتى.

و أما فى المقام الثانى: و هو وجود صغرى لهذه الكبرى

اشارة

فقد ذكر لها موردان

المورد الأول: الحكم بضمان التالف فى غير الموارد التى يكون هناک سبب للضمان فيها

، كالإتلاف و اليد العادية فإن دليل الضمان فيها نفس أدلته دون قاعدة (لا ضرر). و قد عد «۱» من موارد انحصار الدليل للضمان

---

(۱) لاحظ تقريرات المحقق النائينى: ۲۲۰ و ۲۲۱.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۹۴

بقاعدة (لا ضرر) ما إذا حبس الإنسان حتى فات عمله، أو حبسه حتى أبق عبده أو فتح شخص قفص طائر فطار، بدعوى إنه لولا الحكم بالضمان فى مثل ذلک للزم الضرر على الشخص. و قد أنكر المحقق النائينى الحكم بالضمان فيها معللا بعدم دلالة (لا ضرر) عليه فإن دلالته عليه تبتنى على القول بأن المستفاد منه نفى الضرر غير المتدارک فيدل على الحكم بتدارک الضرر الواقع إما من قبل من سبب إليه إن كان هناک إنسان صار سببا لوقوع الضرر أو من بيت المال إن لم يكن كذلک «۱» و يظهر من السيد الأستاذ (قده) موافقته معه فى ذلک «۲». لكن الظاهر إنه لا وجه لإنكار الضمان فى ذلک فإن ثبوته لا يبتنى على مسلک الفاضل التونى فى مفاد الحديث من نفى الضرر غير المتدارک الذى قد سبق إبطاله بل يكفى فيه نفس ما دل على قاعدة الإتلاف لاندراجه تحتها، فإن حبس الحر إذا كان كسوبا يكون كحبس العبد و الدابة و نحوهما، تفويتا لمنافعه المقدر وجودها لدى العقلاء فيكون ضامنا لعمله، كما إن حبس الإنسان إذا أدى إلى أن تشرد دابته أو يأبق غلامه أو يسيل الماء المفتوح لجهة مما يوجب خراب الدار و البستان، أو يحترق ما فى القدر أو ما فى الدار بنار كان قد أشعلها تحت القدر و كان قادرا عليها كل ذلک و نحوه يكون إتلافا للمال عقلاء. و لا حاجة إلى قاعدة (لا ضرر) فى ذلک بل يفى بجعل الضمان قاعدة (لا ضرار) بالمعنى الوسيع الذى ذكرناه الذى هو إمضاء للقاعدة العقلائية لأنها تستبطن تشريع أحكام رادعة عن تحقيق الإضرار بالنسبة إلى الغير، فالحكم بالضمان على من أضر، من أوضح أسباب الردع عن الإضرار

---

(۱) لاحظ المصدر السابق.

(۲) لاحظ مصباح الأصول ۲: ۵۶۰.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۹۵

الصادر من الحابس و نحوه و بذلک يتضح إنه لا يرد على إثبات الضمان بقاعدة (لا ضرر) فى المقام ما ذكره السيد الأستاذ (قده) من إن الضرر اللازم على المتضرر المقتضى لجعل الضمان معارض بالضرر المترتب على الحكم بالضمان على الحابس «۱» لان (لا ضرر) من جهة مقابلته ب (لا ضرار) لا إطلاق لها بالنسبة إلى نفى الضرر الذى يشرعه القانون من باب مكافحة الإضرار كما سبق توضيحه

فی التنبیه الثانی.

المورد الثانی: إثبات حق الطلاق للحاکم الشرعی بقاعدهٔ (لا ضرر) و (لا حرج)

اشارهٔ

فیما إذا صارت الزوجهٔ محرومهٔ عن حقوق الزوجیهٔ خارجا، مع مطالبتها لها و عدم طریق لاستیفائها، بأن لم یمکن إجبار الزوج علی الوفاء بها و لو بتعزیره إن تخلف عن أدائها و ذلک کما لو کان الزوج مفقودا أو غائبا و لم یکن طریق لاجبار الزوج علی طلاقها. فیقال حینئذ بأن لها أن تطالب الحاکم الشرعی بأن یطلقها و علی الحاکم الاستجابهٔ لطلبها و طلاقه نافذ. و عمدهٔ النظر فی المقام إلی خصوص حق الإنفاق. و قد التزم بحق طلاق الحاکم فی الموضوع السید الطباطبائی فی ملحقات العروهٔ تمسکا بقاعدتی (لا ضرر) و (لا حرج) مضافا إلی الروایات الخاصهٔ. و قد ناقش المحقق النائینی فی التمسک بهما فإنهما لا یثبتان حکما وجودیا کما ناقش فی الروایات التی استدل بها بأنها غیر معمول بها و هی معارضهٔ بغیرها و سیجیء تفصیل ذلک کما استبعد کلامه جمع آخر من المتأخرین. و نحن نجعل محل الکلام بعض فروض المسألهٔ و هو ما لو امتنع الزوج

---

(۱) المصدر السابق: ۵۶۱.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۹۶

عن أداء النفقهٔ لزوجته، و نبحث. تارهٔ: فی إنه هل یمکن الحکم بثبوت حق الفسخ للزوجهٔ بملاحظهٔ طبیعهٔ عقد النکاح فی نفسه؟ و أخری: فی ثبوت حق الفسخ أو الطلاق للحاکم بملاحظهٔ (لا ضرر، و لا ضرار). و ثالثهٔ: فی ثبوت ذلک بملاحظهٔ الأدلهٔ الخاصهٔ،

فهنا أبحاث ثلاثهٔ:

البحث الأول: فی إنه هل یثبت حق الفسخ للزوجهٔ عند عدم إنفاق الزوج علیها بمقتضی تخلف الشرط الارتکازی الضمنی

اشارهٔ

کما ذکره جمع فی وجه ثبوت خیار الغبن أم لا؟ و تقریب ثبوته: إن ما تنشئه المرأهٔ فی عقد النکاح و إن کان هو الزوجیهٔ الدائمهٔ إلا إنها مقیدهٔ بسبب الشرط الارتکازی، بأن یبذل لها الزوج النفقهٔ بحدودها الشرعیهٔ، و لیس للمنشإ إطلاق بالنسبهٔ إلی الزوجیهٔ بعد فسخها من ناحیهٔ إخلال الزوج بالنفقهٔ. فإن الزوجیهٔ المنشأهٔ بحسب طبعها إحداث علقهٔ خاصهٔ بین الرجل و المرأهٔ، حقیقتها المشارکهٔ فی الحیاهٔ علی نحو خاص یشتمل علی نحو قیمومهٔ للزوج بالنسبهٔ إلی الزوجهٔ و تکفل مئونتها اللازمهٔ مضافا إلی الاستمتاع الجنسی قال الله تعالی (الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ). و قد جاء فی تفسیر القرطبی «۱» إنه فهم العلماء من هذه الآیهٔ إنه متی عجز عن نفقتها لم یکن قواما علیها و إذا لم یکن قواما علیها کان لها فسخ العقد لزوال المقصود الذی لأجله شرع النکاح. ثم نقل قول الشافعی و مالک بذلک و مخالفهٔ أبی حنیفهٔ. و قد ورد فی روایهٔ ضعیفهٔ عن سفیان بن عیینهٔ عن

---

(۱) القرطبی ۵: ۱۶۹.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۲۹۷

أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث إنه قال (فالرجل لیست له علی نفسه ولایهٔ إذا لم یکن له مال و لیس له علی عیاله أمر و لا نهی إذا

لم يجر عليهم النفقة) «۱». و ليس المقصود الاستدلال بالآية و الرواية، بل المقصود إن المرتكز الذهنى للزوجة إنشاء الزوجية الدائمة بشرطها و شروطها و النفقة منها.

و يمكن الإيراد عليه مع غض النظر عن مخالفة الروايات الاتية لثبوت خيار الفسخ للزوجة

اشارة

فى صورة الإخلال بالنفقة بوجهين يمكن دفعهما

الوجه الأول: إن بين البيع و النكاح فرقا

، فإن قوام البيع بالمالين و قوام النكاح بالشخصين حتى أن المهر ليس من أركانه، و لذا لو أخل به يصح العقد و يثبت مهر المثل ففى البيع حيث إن النظر إلى المالين فيقتضى بحسب الشرط الارتكازى العقلائى عدم نقصان ما انتقل إليه عما انتقل عنه بحسب المالية فيكون منشأ لخيار الغبن كما يقتضى عدم كونهما معيبين فيكون منشأ لخيار العيب و هكذا بالنسبة إلى سائر الشؤون الراجعة إلى المالين. و يمكن ادعاء مثل هذا الشرط الارتكازى فى ما يرجع إلى الزوجين فى النكاح، بالنسبة إلى فقدان العيوب التى تختل بها الحياة الزوجية، و قد حددها الشارع بعيوب خاصة، و كذا يأتى فيها خيار التدليس فيما يتعلق بذلك. و أما ما لا يرجع إلى وصف الزوجين بل كان من الأحكام الثابتة فى الشريعة الإسلامية، كوجوب إنفاق الزوج على الزوجة فلا يمكن عده من الشروط الارتكازية العقلائية.

---

(۱) كتاب الكافى الأصول كتاب الحجة الباب ۱۰۳ (باب ما يجب من حق الامام على الرعية.) ۱: ۳۳۵ و ۳۳۶/ ۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۹۸

كيف و فى بعض المجتمعات البدوية يشترك الزوجان فى تحصيل النفقة كما هو الغالب فى أهل الريف الذين يكون شغلهم الزراعة و الفلاحة و تربية المواشى، و كذا فى بعض المجتمعات المتحضرة كما يقال التى يكون لكل من الزوجين فيها شغل كالطبابة و التعليم و نحوهما. بل نقل عن بعض المجتمعات البدوية إن الزوجة هى التى تتكفل النفقة. و على هذا فلا يمكن عد الإنفاق من الشروط الارتكازية للنكاح.

الوجه الثانى: إن الشرط الارتكازى إنما يؤثر فى تحقق الخيار عند التخلف

فى صورة نفوذه عند التصريح به فإن مرجع اشتراط الإنفاق على النحو الذى يقتضيه هذا التقريب هو جعل الخيار عند التخلف، و مقتضى ما عللوا به عدم صحة شرط الخيار فى النكاح عدم صحة جعل الخيار و لو بتخلف الوصف أو الشرط إلا ما دل عليه النص قال الشيخ الأنصارى (فى بحث خيار الشرط بعد ذكر عدم دخوله فى النكاح اتفاقا) «۱». و لعله لتوقف ارتفاعه شرعا على الطلاق و عدم مشروعية التعامل فيه. و قد يحكم ببطلان أصل النكاح الذى جعل فيه شرط الخيار، و قد علل ذلك السيد الأستاذ (قده) بأن شرط الخيار يرجع إلى تحديد الزوجية بما قبل الفسخ لا محالة، و هو ينافى قصد الزواج الدائم أو المؤجل إلى أجل معلوم، و هذا بخلاف سائر الشروط الفاسدة فإنها بحسب الارتكاز العرفى لا ترجع فى خصوص النكاح إلى جعل الخيار على تقدير التخلف، و إنما ترجع إلى تعليق الالتزام بترتب الآثار على وجود الشرط و فسادها لا يسرى إلى العقد «۲».

---

(۱) لاحظ المكاسب: ۲۳۳.

(۲) العروة الوثقى مع تعليقة الخوئى (ره) ۲: ۶۳۸ مسألة ۳۸۵۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۲۹۹

و يمكن الجواب عن الوجه الأول: بأنه لا يعتبر فى تأثير الشرط الارتكازى أن يكون شرطا ارتكازيا لدى جميع المجتمعات

و الملل و النحل، و لا إشكال فى أن الإنفاق كان أمرا ملحوظا فى عقد النكاح فى المجتمع الإسلامى و المجتمع العربى قبل الإسلام، بل قد اختلف فقهاء الخاصة و العامة فى كون اليسار من الأمور الدخيلة فى الكفاءة و عدمه على قولين مشهورين «۱» و سوف يظهر ارتكازية هذا الشرط مما يأتى فى جواب الوجه الثانى.

و عن الوجه الثانى: بأنه لا إجماع على عدم ثبوت خيار تخلف الوصف و الشرط فى النكاح

و إنما قام الإجماع على عدم صحة اشتراط الخيار فيه، كيف و قد التزم بثبوت خيار الفسخ للزوجة عند الإعسار أو انكشافه جمع من فقهاء الفريقين، و لذلك لو قدر قيام الإجماع المذكور أيضا فلا ينبغى الشك فى عدم شموله للمقام. أما فقهاؤنا فقال المحقق فى الشرائع: لو تجدد عجز الزوج عن النفقة هل تتسلط الزوجة على الفسخ فيه روايتان أشهرهما إنه ليس لها ذلك، و عقبه فى الجواهر «۲» بقوله (لا بنفسه و لا بالحاكم و فى المسالك إنه المشهور). و نقل العلامة فى المختلف «۳» فى بحث اعتبار اليسار فى الكفاءة عن ابن إدريس إنه قال: (و الأولى أن يقال إن اليسار ليس بشرط فى صحة العقد، و إنما للمرأة الخيار إذا لم يكن موسرا بنفقتها و ليس العقد باطلا بل الخيار لها.) ثم

---

(۱) لاحظ اختلاف فقهائنا فى الجواهر ۳۰: ۱۰۳ و الحدائق ط الاولى ۶: ۱۴۴. و اختلاف فقهاء العامة فى المغنى لابن قدامة ۷: ۳۷۶ و ۳۷۷ و الخلاف للشيخ الطوسى ۴: ۲۷۱ و ۲۷۲.

(۲) الشرائع ۲: ۳۰۰، جواهر الكلام ۳۰: ۱۰۵.

(۳) كتاب النكاح: ۵۷۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۰۰

قال العلامة (و هو الوجه عندى. و أما اعتبار اليسار فلو نكحت المرأة ابتداء لفقير عالمة بذلك صح نكاحها إجماعا و لو كانت الكفاءة شرطا لم يصح) إلى أن قال- (نعم أثبتنا لها الخيار دفعا للضرر عنها و دفعا للمشقة اللاحقة بها بسبب احتياجها مع فقره إلى مئونة يعجز عنها، و لا يمكنها التزوج بغيره، فلو لم يجعل لها الخيار كان ذلك من أعظم الضرر عليها و هو منفى إجماعا). و ذكر فى مسألة الإعسار المتأخر «۱» بعد نقل قول المشهور من عدم خيار للزوجة فى الفسخ- (قال ابن الجنيد بالخيار لرواية عن الصادق و لاشتماله على الضرر إذ لا يمكنها الإنفاق فلو لم يجعل لها الخيار لزم الحرج المنفى بالإجماع) و قد توقف العلامة نفسه فى هذه المسألة و قد نقل فى الحدائق «۲» إن السيد السند فى شرح النافع مال إلى قول ابن الجنيد من ثبوت حق الفسخ كما نقل عن ظاهر المسالك التوقف. و الغرض: إنه لا إجماع فى المقام بين الخاصة على عدم الخيار للزوجة. و أما العامة ففى المغنى لابن قدامة «۳» (إن الرجل إذا منع امرأته النفقة لعسرته و عدم ما ينفقه فالمرأة مخيرة بين الصبر عليه و بين فراقه، و روى نحو ذلك عن عمر و على و أبى هريرة و به قال سعيد بن المسيب و الحسن، و عمر ابن عبد العزيز و ربيعة و حماد، و مالك، و يحيى القطان، و عبد الرحمن بن مهدى، و الشافعى، لإسحاق، و أبو عبيد، و أبو ثور، و ذهب عطاء و الزهرى، و ابن شبرمة، و أبو حنيفة، و صاحباه إلى إنها لا تملك فراقه بذلك و لكن يرفع يده عنها لتكتسب.).

---

(۱) المصدر السابق ۵۸۲.

(۲) الحدائق ۲۴: ۷۷ ۷۸.

(۳) المغنی ۹: ۲۴۴.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۳۰۱

و فی نيل الأوطار «۱»: (إن الزوج إذا أعسر عن نفقة امرأته و اختارت فراقه فرق بينهما و إليه ذهب جمهور العلماء علی ما حكاه فی فتح الباری، و حكاه صاحب البحر عن الامام علی عليه السلام، و عمر، و أبی هريرة، و الحسن البصری، و سعيد بن المسيب، و حماد و ربيعة، و مالك، و أحمد بن حنبل، و الشافعی، و الإمام يحيی، و حكی صاحب الفتح عن الكوفيين أنه يلزم المرأة الصبر و حكاه فی البحر عن عطاء، و الزهری، و الثوری، و القاسمية، و أبی حنيفة و أصحابه و أحد قولی الشافعی). و تعرض لنقل أقوال الصحابة و التابعين و فقهاء العامة ابن حزم أيضا فی كتاب المحلی «۲» ثم إن القائلين بهذا القول اختلفوا فی إنه هل للزوجة طلب الفسخ أو الطلاق أو هی مخيرة بينهما؟ ففی نيل الأوطار «۳» نقل للعامة فی ذلك أقوالا ثلاثة و فی المغنی «۴» (كل موضع يثبت لها الفسخ لأجل النفقة لم يجز إلا بحكم الحاكم. فإذا فرق بينهما فهو فسخ لا رجعة له فيه و بهذا قال الشافعی و ابن المنذر، و قال مالك: هو تطليقة و هو أحق بها إن أيسر فی عدتها.). فظهر بذلك إنه لا- إجماع هناك فی عدم خيار تخلف الشرط الضمنی الارتكازی و الصريح فی عقد النكاح، لكنه مخالف للروايات الاتية، و مع ذلك يمكن القول بأن الشرط المرتكز هو أن يكون الخيار لها بالرجوع إلی الحاكم و فسخه، و إن لم يتيسر فبنفس الزوج، فلا مخالفة لمفاد الروايات

---

(۱) نيل الأوطار ۷: ۱۳۳ ۱۳۴.

(۲) ج ۱۰/ ۹۴ ۹۵.

(۳) نيل الأوطار ۷: ۱۳۵.

(۴) المغنی ۹: ۲۴۸ ۲۴۹.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۳۰۲

المشار إليها. و علی تقدير منع ذلك، فالوجه فی عدم إلحاق النكاح عند الإعسار بخيار الغبن فی استحقاق الفسخ إنما هو الروايات الواردة فی الموضوع.

البحث الثانی: فی إنه هل يثبت حق الفسخ للزوجة أو حق الطلاق للحاكم بقاعدة (لا ضرر و لا ضرار)؟

اشارة

أما (قاعدة لا ضرر) فلإثبات ذلك بها تقريبان

التقريب الأول: ما يماثل التقريب الذی يذكر لإثبات خيار الغبن فی صورة عدم اقدام المغبون علی الضرر

و هو أن يقال: إن حكم الشارع باستمرار الزوجية حتی بعد فسخ الزوجة لها من جهة حرمانها من حقها المعبر عن هذا الحكم باللزوم ضرر علی الزوجة فهو منفی. و علی هذا التقريب يكون التمسك ب (لا ضرر) تمسكا به لنفی الحكم لا لإثباته، كما إنه إنما يتجه فی فرض إنكار ارتكازية الشرط أو تأثير الشرط الارتكازی و نحو ذلك كما يظهر مما سبق فی التنبيه السابق. و قد يعترض علی هذا التقريب بما عن شيخنا الحلی (قده) من إن الضرر المتوجه علی الزوجة فی حال عدم قيام الزوج بحقوقها ليس مسببا توليديا عن نفس لزوم النكاح لينتفی بالحديث المذكور إذ من المعلوم إن اختيار الزوج دخيل فی البين «۱». و هذا الاعتراض مبنی علی ما ذهب إليه

(قده) وفاقا لشيخه المحقق النائينى من أن الضرر المنفى عنوان توليدى لنفس الحكم الشرعى، كالاضرار فيكون الحكم الشرعى منفيا حيث ينطبق عليه الإضرار. و قد مرت مناقشة هذا المبنى فى محله و ذكرنا إن الصحيح فى تخريج ما ذهب إليه

(۱) بحوث فقهية: ۲۰۷.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۰۳

المشهور من تفسير الحديث بنفى الحكم الضررى هو إن مفاده نفى التسبيب الشرعى إلى تحمل ضرر من الغير. و على هذا فيمكن التمسک به فى المقام حيث يفرض سقوط الحكم بالإنفاق لعدم قدرة الزوج أو ثبوته فى حقه مع عدم عمله على وفقه و لو إجبارا، إذ يصدق على جعل لزوم الزوجية و بقائها أنه تسبيب إلى الضرر من قبل الشارع فينتفى بلا ضرر. و بذلک يظهر إن هذا التقريب أيضا تام لولا دلالة الروايات على خلافه، حيث إنها تدل على إن إزالة الطلاق لا بد أن يكون صادرا عن الولى الإجبارى و هو الحاكم.

التقريب الثانى: إنه يلزم من عدم جعل سلطنة لغير الزوج على الطلاق

و إزالة عقد الزوجية تسبيب الشارع إلى ضرر الزوجة، فيستكشف من (لا ضرر) وجود هذا الحق للحاكم. و على هذا التقريب يكون التمسک ب (لا ضرر) استدلالا به فى إثبات وجود حكم شرعى. و عليه يبتنى تمسک السيد الطباطبائى بهذه القاعدة و ب (لا حرج) لهذا المدعى. بل على هذا الأساس يبتنى تمسک العلامة ب (لا ضرر) فى إثبات حق الفسخ للزوجة، و كذا استدلال ابن الجنيد ب (لا حرج) لهذا المدعى فإنه ليس نظرهم إلى دفع اللزوم. بل و كذا تمسک الشيخ و العلامة و غيرهما ب (لا ضرر) لإثبات خيار الغبن الذى هو من الحقوق القابلة للإرث. و يلاحظ: إن بين رفع الحكم ب (لا ضرر) و ثباته به فرقا، فإن الأمر فى الأول واضح لان المفروض تعين الحكم الموجب للضرر و هو ما يتوهم بسبب عموم أو إطلاق أو غيرهما. و لكنه ليس كذلک فى الثانى لأن الحكم الذى يراد استكشافه لا يكون متعينا غالبا لإمكان رفع الضرر بجعل عدة

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۰۴

أحكام، كما أشار إلى ذلک الشيخ الأنصارى (قده) فى خيار الغبن فلا يمكن استكشاف حكم معين منها إلا بمئونة زائدة. ففى المقام يدور الأمر بين أن يكون الحكم المجعول لرفع الضرر عن الزوجة هو ثبوت حق الطلاق للحاكم عند وجود الشرائط التى منها مطالبة الزوجة بالطلاق، و بين أن يكون ثبوت هذا الحق لنفس الزوجة و بين ثبوت حق الفسخ لأحدهما. و بين الطلاق و الفسخ فرق فإنه على تقدير الطلاق قد يكون الطلاق رجعيا فيكون للزوج الرجوع فى أثناء العدة إذا تمكن من الإنفاق و هذا بخلاف الفسخ. و تعين أحد هذه الأحكام بحاجة إلى مزيد بيان. و يمكن تقريب ثبوت حق الطلاق بأن المستفاد من الأدلة العامة هو إن وظيفة الزوج أحد الأمرين إما إمساک بالمعروف أو تسريح بإحسان، و يشهد له بالخصوص معتبرة جميل، عن أصحابنا، أو عن عنبسة بن مصعب، و سورة بن كليب، عن أحدهما قال: إذا كساها ما يوارى عورتها و يطعمها ما يقيم صلبها أقامت معه و إلا طلقها) «۱». و إذا امتنع الزوج من الطلاق و لو بمراجعة الحاكم الشرعى يكون الحاكم هو المتصدى للطلاق لأنه ولى الممتنع. و يشهد لذلک ما ورد فى المفقود من إنه يطلقها الولى و لو بإجباره على ذلک، و إن لم يكن لها ولى طلقها السلطان «۲» و كذلک ما ورد فى إن حق

(۱) لاحظ الوسائل كتاب النكاح. أبواب النفقات الباب ۱ الحديث ۴ ج ۲۱/ ۵۱۰ و لاحظ أن الكافى الموجود عندنا يختلف مع ما نقله الشيخ عنه فى سند الرواية لكن لا يسع المقام بيان ذلک (منه).

(۲) لاحظ المصدر السابق. كتاب الطلاق. أبواب أقسام الطلاق و أحكامه. الباب ۲۳ الحديث ۵ ج ۲۲/ ۱۵۸.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۰۵

الطلاق لا یکون بید الزوجة مطلقا و لو بجعل الزوج، ففی معتبرة محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام إنه قضی فی رجل تزوج امرأة و أصدقته هی و اشترطت علیه أن بیدها الجماع و الطلاق. قال: خالفت السنة و ولیت حقا لیست بأهله، فقضی أن علیه الصداق و بیده الجماع و الطلاق و ذلک السنة «۱». فمن ذلک و غیره یعلم إن الحکم بعدم کون الطلاق بید الزوجة لیس من باب اللااقتضائیّ اقتضاء، بل من باب اقتضاء العدم. هذا ما یتعلق بإثبات حق الفسخ للزوجة أو حق الطلاق للحاکم بقاعدة (لا ضرر). و أما إثبات حق الطلاق للحاکم بقاعدة لإضرار فیختص بالزوج الذی یکون مضارا قال تعالی (وَ لا تُمْسِکُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا) «۲» و وجه استفادته منها: ما سبق فی شرح مقطع (لإضرار) من إنه یستفاد منه إن للحاکم الشرعی الحق فی المنع عن الإضرار حدوثا و بقاء بأنسب و أخف الوسائل الممکنة، و هو فی المقام بعد سلسلة من الاجراءات طلاق الزوجة، فیکون حکم طلاق الزوجة حکم نخلة سمرة بن جندب التی أمر النبی صلی الله علیه و آله بقلعها، و علی هذا فتثبت للحاکم هذه السلطة لأنها من شؤون الولایة التنفیذیة، و قد أشیر إلی هذا التقریب فیما عن شیخنا الحلی (قده) «۳».

البحث الثالث: فی حکم المسألة علی ضوء الروایات الواردة فی المقام

، و هی روایات عدیدة: فمنها: ما رواه الصدوق، عن ربعی بن عبد الله، و الفضیل بن یسار،

---

(۱) لاحظ الوسائل کتاب النکاح. أبواب المهور. الباب ۲۹ الحدیث ۱ ج ۲۱/ ۲۸۹.

(۲) البقرة ۲/ ۲۳۱.

(۳) بحوث فقهیة: ۲۰۹ ۲۱۰.

جمیعا، عن أبی عبد الله علیه السلام فی قوله تعالی (وَ مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ فَلْیُنْفِقْ مِمّا آتاهُ اللّهُ) «۱» قال: إن أنفق علیها ما یقیم ظهرها مع کسوة و إلا فرق بینهما. و للصدوق سند صحیح إلی کل منهما فی المشیخة. و قد رواه الشیخ بسند فیه محمد بن سنان، عنهما إلا إنه قال (ما یقیم صلبها) «۲». و منها: ما رواه الصدوق بسنده المعتبر عن عاصم بن حمید عن أبی بصیر قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: (من کانت عنده امرأة فلم یکسها ما یواری عورتها و یطعمها ما یقیم صلبها کان حقا علی الامام أن یفرق بینهما). و منها: ما نقله فی الکافی بسند مخدوش عن روح بن عبد الرحیم قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: قوله عز و جل (وَ مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ فَلْیُنْفِقْ مِمّا آتاهُ اللّهُ) قال: (إذا أنفق علیها ما یقیم ظهرها مع کسوة و إلا فرق بینهما). و الظاهر إن کلا من الصدوق و الکلینی یفتون بذلک کما أفتی به بعض آخر من فقهائنا، فقد ذکر فی الحدائق «۳» فی عداد أقوال علمائنا إنه (قیل بأن الحاکم یبینها و هذا القول نقله السید السند فی شرح النافع قال: نقل المحقق الشیخ فخر الدین عن المصنف إنه نقل عن بعض علمائنا قولا بأن الحاکم یبینها). و یظهر من کلام المحقق النائینی المناقشة فی الاستدلال بها بوجهین:

---

(۱) الطلاق ۶۵/ ۷.

(۲) لاحظ الوسائل. کتاب النکاح أبواب النفقات الباب ۱۰ الحدیث ۱ ج ۲۱/ ۵۰۹.

(۳) ج ۶ ص ۱۴۱ ط الحجر.

الأول: إنها غیر معمول بها «۱» و ذلک لان قدماءنا بین من قال بلزوم صبرها و بین من قال بأن لها فسخ العقد کابن الجنید. لکن قد ظهر مما ذکرنا إنه لا وجه لدعوی الاعراض عنها، بل توقف من توقف فی الموضوع قد یکون لعدم الاطلاع علی صحة سند ما صح

منها كما أشار إليه صاحب الحدائق «۲». الثانى: معارضتها بمثل النبوى (تصبر امرأة المفقود حتى يأتيها يقين بموته أو طلاقه) و العلوى (هذه امرأة ابتليت فلتصبر) و نحو ذلك «۳». و لعله يشير بنحو ذلك إلى ما رواه الشيخ عن محمد بن على بن محبوب، عن بنان بن محمد، عن أبيه، عن ابن المغيرة، عن السكونى، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام إن عليا عليه السلام قال فى المفقود: لا تتزوج امرأته حتى يبلغها موته أو طلاقه أو لحوقه بأهل الشرك) «۴». لكن لا يمكن الاعتماد على شىء من الاخبار الثلاثة: (إما رواية السكونى) فلان فى سندها بنان بن محمد و هو عبد الله بن محمد بن عيسى

---

(۱) تقريرات المحقق النائينى: ۲۲۱، و من الغريب ما أورده السيد الأستاذ على ذلك من أن الروايات الإمرة بالصبر واردة فيما إذا امتنع الزوج من الموافقة (لاحظ مصباح الأصول ۲: ۵۶۱) فإن نظر المحقق النائينى إلى النبوى و العلوى الآتيين و هما واردان فى المفقود و لا يرتبطان بمن امتنع عن الموافقة.

(۲) تقريرات المحقق النائينى: ۲۲۱، و من الغريب ما أورده السيد الأستاذ على ذلك من أن الروايات الإمرة بالصبر واردة فيما إذا امتنع الزوج من الموافقة (لاحظ مصباح الأصول ۲: ۵۶۱) فإن نظر المحقق النائينى إلى النبوى و العلوى الآتيين و هما واردان فى المفقود و لا يرتبطان بمن امتنع عن الموافقة.

(۳) قال فى ج ۶/ ۱۴۱ ط الحجر و ظاهر شيخنا الشهيد الثانى فى المسالك التوقف أيضا حيث اقتصر على نقله الأقوال و أدلتها و لم يرجح شيئا فى البين إلا- أن الظاهر إنه لم يقف على صحة الخبرين اللذين قدمناهما دليلا لابن الجنيد فإنه إنما نقل رواية ربعى و الفضيل عارية عن وصفها بالصحة و الظاهر أنه أخذها من التهذيب فإنها فيه ضعيفة و إلا فهى فى الفقيه صحيحة و أما صحيحة أبى بصير فلم يتعرض لها و الظاهر إنه لو وقف على صحة هاتين الروايتين لما عدل عنهما بناء على عادته و طريقته كما علمته من سبطه فى شرح النافع.

(۴) الوسائل ۲۲/ ۱۵۷ ۱۵۸/ ۲۸۲۶۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۰۸

الأشعرى و لم تثبت وثاقته «۱».

و أما الأولان: فلم يتعرض لهما إلا الشهيد الثانى حيث قال: (لو تعذر البحث عنه من الحاكم إما لعدمه أو لقصور يده تعين عليها الصبر إلى أن يحكم بموته شرعا، أو يظهر حاله بوجه من الوجوه لأصالة بقاء الزوجية، و عليه يحمل ما روى عن النبى صلى الله عليه و آله. و عن على عليه السلام. و من العامة من أوجب ذلك مطلقا عملا بهاتين الروايتين) «۲» و قد ذكر السيد الطباطبائى فى مقام الجواب عن هذه الروايات الثلاث إنه لا عامل بها مع إن الأولين عاميان «۳». و الظاهر إنه لا اعتبار لهما سندا حتى عند العامة و إن كانا موافقين لفتاوى أهل الرأى و بعض الظاهرية كما تقدم.

أما النبوى: ففى المغنى لابن قدامة «۴» متعرضا للاستدلال به (فأما الحديث الذى رووه عن النبى صلى الله عليه و آله فلم يثبت و لم يذكره أصحاب السنن).

و أما العلوى: ففيه أيضا بعد ذكر نقله عن الحكم، و حماد، عن على (و ما رووه عن على فيرويه الحكم و حماد مرسلا و المسند عنه مثل قولنا)

---

(۱) نعم فى موثقة سماعة قال سألته عن المفقود فقال إن علمت أنه فى أرض فهى منتظرة له أبدا حتى يأتيها موته أو يأتيها طلاق. (الوسائل ج ۲۰ ص ۵۰۶ حديث ۲۶۲۱۴) و لكن موردها خصوص المفقود الذى يعلم حياته و لا- مانع من العمل بها فى موردها و جعلها مخصصة لتلكم الروايات و الحكم بلزوم الصبر على المرأة و إن لم يكن للمفقود مال ينفق عليها منه و لا ولى ينفق عليها من

مال نفسه.

(۲) لاحظ الجواهر ط الحديث ۳۲ ص ۲۹۰.

(۳) ملحقات العروة ص ۲۷۰.

(۴) ج ۹ ص ۱۳۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۳۰۹

و غرضه بالمسند عنه ما ذكره من إنه قد روى الجوزجاني و غيره بإسنادهم عن علي في امرأة المفقود تعتد أربع سنين ثم يطلقها ولي زوجها، و تعتد بعد ذلك أربعة أشهر و عشرا فإن جاء زوجها المفقود بعد ذلك خير بين الصداق و بين امرأته. و قال الزيلعي «۱»: (قلت رواه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الطلاق: أخبرنا محمد بن عبيد الله العرزمي عن الحكم بن عتيبة: إن عليا قال في امرأة المفقود: هي امرأة ابتليت فلتصبر حتى يأتيها موت أو طلاق انتهى. أخبرنا معمر عن ابن أبي ليلى عن الحكم: إن عليا قال مثل ما سبق. أخبرنا ابن جريح قال: بلغني إن ابن مسعود وافق عليا على إنها تنتظره أبدا. انتهى. و نقل المحدث النوري في المستدرك «۲» عن ابن شهرآشوب في المناقب (و روى أن الصحابة اختلفوا في امرأة المفقود فذكروا إن عليا عليه السلام حكم بأنها لا تتزوج حتى يجيء موته و قال: هي امرأة ابتليت فلتصبر. و قال عمر: تتربص أربع سنين ثم يطلقها ولي زوجها ثم تتربص أربعة أشهر و عشرا. ثم رجع إلى قول علي). و على أي حال فلا حجية للنبوي و لا للعلوي. فظهر أن الصحيح هو الاعتماد على ما يدل على إن الحاكم يفرق بينهما، و الظاهر أنه على نحو الطلاق، و لا فرق بين كونه موسرا أو معسرا، خلافا لصاحب الحدائق حيث فصل بينهما فحمل هذه الروايات على الموسر و وافقه بعض المتأخرين.

---

(۱) نصب الراية ج ۳ ص ۴۷۳.

(۲) المستدرك للنوري ۱۵: ۳۳۷/ ۱۸۴۳۰.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۳۱۰

التنبيه السادس: في تعارض الضررين:

اشارة

و لذلك صور عديدة تعرض لها بعض الأصوليين في المقام و نحن نتعرض لتحقيقها تبعا رغم عدم ارتباط بعضها بهذه القاعدة، و هي ترجع إلى صور أصلية ثلاث

الصورة الأولى: ما إذا دار أمر شخص بين ضررين بالنسبة إليه

اشارة

بحيث لا بد له من الوقوع في أحدهما، و منشأ حدوث هذه الحالة أحد عوامل ثلاثة لانه إما أن يكون بفعل نفس المتضرر أو بعامل طبيعي أو بفعل شخص آخر و الفروض الثلاثة تختلف بعض الشيء في حكم المسألة على ما سيتضح خلال تحقيقها و يتصور جميعها فيما إذا وقع شخص من السطح و دار أمره بين أن يقع على أحد شيئين يستوجب تلفه، أو أدخل شخص رأس بعيره في قدر ثم تعذر إخراجه إلا بتلف أحدهما. و لهذه الصور كما ذكر فروع ثلاثة:

الفرع الأول: أن يدور الأمر بين ضررين مباحين

. و الحكم التكليفى فى هذه الحالة واضح إذ المفروض إباحة ارتكاب كل من الضررين تكليفا فيبقى كل منهما على إباحته بلا إشكال فنتيجة ذلك تخير المكلف عقلائى ارتكاب أيهما شاء. و أما الحكم الوضعى و هو الضمان فلا معنى لتحققه فيما كان العامل فى هذا الاضطرار نفس المكلف أو جهة طبيعية و أما إذا كان العامل شخصا آخر فإذا كان الضرران متساويين، أو كانا مختلفين و لكن ارتكب المضطر أخفهما فإنه لا إشكال فى ضمان الغير لما ارتكبه المضطر بخصوصه لان وقوعه فى ذلك يستند إلى الغير، و موضوع الضمان أعم من تحقق الضرر مباشرة أو تسبيبا. و أما إذا كان الضرران مختلفين و ارتكب المضطر أشدهما فهاهنا وجوه:

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۱۱

الأول: أن يضمن الضرر الأشد نظرا إلى إن الغير قد سبب إلى الضرر حسب الفرض و الضرر الواقع إنما هو الضرر الأشد دون الأخف ليكون ضامنا له، فيكون ضامنا له لما وقع لا محالة.

الثانى: أن يضمن الجامع بين الضررين، نظرا إلى إن الغير إنما سبب إلى وقوع المضطر فى أحدهما، و إنما كان وقوعه فى الأشد باختيار منه لا بتسبيب من الغير فيكون ضامنا إياه.

الثالث: أن يقال إنه إذا كان المضطر عالما بأشدية أحد الضررين من الأخر، أو احتمله احتمالا معتدا به عقلاء فإنه لا يضمنه الغير أصلا، و أما إذا كان جاهلا بأشدية أحد الضررين أو احتمله احتمالا ضعيفا لا يجب الاعتناء به عقلاء، فإن حكمه حكم صورة التساوى و يكون الغير ضامنا لما ارتكبه المضطر منهما. و هذا الوجه هو الصحيح و ذلك لان ما سبب إليه الغير أولا و بالذات إنما هو أحد الضررين، و لكن هذا العنوان الانتزاعى إنما ينطبق عقلاء على خصوص الأخف فيما إذا كان المضطر عالما بأشدية أحد الضررين، أو محتملا لها احتمالا معتدا به، فلا يكون ارتكاب الأشد مستندا إلى تسبيب الغير فى هذه الحالة لكى يكون ضامنا له، و هذا بخلاف ما إذا كان جاهلا بها أو محتملا لها احتمالا ضعيفا فإن العنوان الانتزاعى فى هذه الحالة ينطبق على ما ارتكبه المضطر منهما كما فى حالة تساوى المحتملين فيكون ضامنا لذلك. و توضيح هذا المعنى بحاجة إلى الرجوع إلى كيفية تطبيق الحكم بالضمان فى مورد التسبيب إلى أحد الضررين، لكى يتضح تخريج هذا الوجه فى ضوء ذلك فنقول: إن التسبيب إلى أحد الضررين لا يستوجب الضمان بهذا العنوان لان عنوان الأحد عنوان انتزاعى جامع بين الضررين،

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۱۲

و الحكم بالضمان فى كل ضرر إنما يقتضى ثبوت الضمان بالنسبة إلى كل ضرر ضرر معينا لا الأصل الجامع بين ضررين أو أكثر لأن العام ينحل بحسب الأفراد المعينة دون المنتزعة، و لا سبيل إلى الالتزام بثبوت الضمان بالنسبة إلى كلا الضررين كما هو واضح، و لا بالنسبة إلى واحد منهما معينا لان نسبة الأحد إليهما على حد سواء، فتعيين واحد منهما ترجيح من غير مرجح، و على ضوء هذا: يعرض الإبهام فى كيفية تطبيق الحكم بالضمان على ذلك. و كلما طرأ الإبهام فى متعلق الحكم أو موضوعه من ناحية التطبيق، فإنه تدعو الحاجة إلى خطاب متمم يطبق الماهية على شىء معين ليرتفع الإبهام بذلك، و نحن نعبر عن هذا الخطاب ب (متمم الجعل التطبيقى) تمييزا له عن سائر أنحاء متمم الجعل. و إنما يعرض الإبهام فى مرحلة الجعل فى أحد موردين:

المورد الأول: الماهيات الاعتبارية بنحو عام كالصلاة و الحج و الزكاة على المختار فيها و ذلك لان المعنى الاعتبارى لا ينطبق على شىء خاص قهرا، بل لا بد فى تطبيقه من توسط اعتبار آخر، مثلا مجرد وجود السلام و التحية فى عرف اجتماعى لا يعين عملا خاصا ينطبق عليه قهرا، و هكذا وجود (الدينار) فى القانون المالى لدولة لا- يعين نقدا خاصا يتعين انطباقه عليه كما هو واضح، بل ذلك منوط بتطبيق الماهية الاعتبارية ممن بيده الأمر، و ذلك قد يختلف من دين إلى دين أو من مجتمع إلى مجتمع، أو من دولة إلى دولة و هكذا. على ما هو ملحوظ فى هذه الأمثلة.

المورد الثانى: أن تكون هناك خطابات متعددة (بالذات أو بالانحلال من خطاب واحد) و فعلية كل واحد أو تنجزه مشروط بشرط مشترك بينها-

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۱۳

بالنسبة إلى موضوعها، ففى هذه الحالة تعرض الحاجة إلى متمم الجعل مع توفر شرطين:

أحدهما: أن يتحقق المعنى المجعول شرطا بالنسبة إلى أحد الموضوعات لا بالنسبة إلى كل واحد منها لكى يصير الحكم بالنسبة إليها فعليا أو منجزا قهرا.

الثانى: أن لا يمكن الالتزام بعدم فعلية شىء من الحكمين أو تنجزه للعلم بتحقق ملاك الحكم بالنسبة إلى أحد الموضوعين. لكن كيف يمكن صيرورة أحد الحكمين فعليا أو منجزا ابتداء لان كلا منهما مشروط بتحقق الشرط بالنسبة إلى خصوص متعلقه و لم يتحقق ذلك بالنسبة إلى شىء منهما، فلا يكون شىء منهما فعليا أو منجزا فى هذه الحالة دون عناية زائدة. و حل ذلك: أن ينشأ هنا خطاب آخر يطبق الأحد الانتزاعى على واحد بخصوصه. و حينئذ ينحل الاشكال و يصير الحكم الذى طبق الأحد على موضوعه أو موضوع تنجزه فعليا أو منجزا قهرا. و كيفية تطبيق ذلك و ضابطه إنه متى كان الطرفان متساويين يطبق الأحد على كل منهما بشرط عدم تحقق الأخر و إذا كانا مختلفين فيطبق الأحد على ذى المزية على اختلاف بين الموارد بحسب تناسباتها لها. و لهذا المورد تطبيقات كثيرة متعددة خلال المباحث الأصولية و الفقهية. منها: فى مورد قاعدة الاضطرار و هى ما ورد فى الحديث (و كل شىء اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله) فإذا فرضنا اضطرار المكلف بالنسبة إلى أحد محرمين لم يؤثر الاضطرار ابتداء فى حلية شىء منهما، إذ خطاب الحلية إلى كل محرم محرم فإن الجامع بين محرمين ليس بمحرم، لكن حيث لا

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۱۴

يمكن الالتزام بعدم تأثير الاضطرار فى رفع الحرمة لحجة إنه قد تعلق بالأحد الجامع، و هو ليس بمحرم لكى يصير حلالا، و لم يتعلق بشىء من الطرفين فتبقى حرمة كل منهما على حالها فلا بد من تعيين المضطر إليه بمتمم الجعل التطبيقى ليتأتى رفع حرمته بمعونة قاعدة الاضطرار و بموجب هذا المتمم يكون المضطر إليه فى مورد التساوى احتمالا و محتملا ما ارتكبه المضطر بشرط عدم سبق ارتكاب الأخر أو مقارنته إياه. و فى مورد التفاوت يكون المضطر إليه هو الأخف محتملا و الأضعف احتمالا، و على هذا لا يجوز ارتكاب الأشد أو الأقوى بحجة الاضطرار إلى أحدهما كما يظهر من كلمات الأصوليين فى تنبيهات بحث الاشتغال فى الكلام على الاضطرار إلى بعض غير معين من أطراف العلم الإجمالى لان الأشد ليس بمضطر إليه كما هو واضح عقلاء و إنما مثل ارتكاب الأشد فى هذه الحالة كارتكاب الحرام فيما اضطر إلى أحد شيئين أحدهما محرم و الآخر مكروه. و منها: فى باب تزاحم الخطابين من جهة قصور القدرة عن الجمع بين امتثالهما بناء على أخذ القدرة الثابتة فى موضوع الحكم فى مرحلة الإنشاء، فإنه حيث لا تتوفر هذه القدرة بالنسبة إلى كل من المتعلقين، فلا يمكن الحكم بعدم توجه شىء من الخطابين أيضا للزوم فوت الملاكين المعلومين بإطلاق المادة أو بجهة أخرى بعد كون القدرة عقلية لا شرعية دخيلة فى الملاك، فلا بد من اعتبار هذه القدرة لواحد منهما معينا ليصير أحد الحكمين فعليا، فإذا كانا متساويين اعتبرت القدرة لكل منهما بشرط عدم الإتيان بالآخر. و إذا كانا مختلفين اعتبرت القدرة قدرة على الأهم و على المهم أيضا على تقدير ترك الأهم. و بناء على المختار فى هذا الباب من أخذ القدرة التامة فى موضوع

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۱۵

الحكم الجزائى فى مرحلة تنجز الخطاب، ففى مورد المتساويين يحكم بكون الموضوع للحكم الجزائى هو أحد الأمرين فيكون العقاب عليه أيضا لعدم موافقة العقلاء على تعدد العقوبة و لا حاجة إلى اعتبار القدرة لكل واحد منهما مشروطا، و أما فى المختلفين فتعتبر القدرة قدرة على الأهم، و على المهم على تقدير ترك الأهم. و منها: غير ذلك مما ذكرناه فى محله و لا يناسب ذكره فى المقام. و مما يندرج تحت هذا المورد الثانى: مقامنا هذا حيث إن التسبيب إنما هو إلى أحد الضررين بينما الحكم بالضمان منصب

على التسبيب إلى كل ضرر من الإضرار معينا. فكيفية تخريج الحكم بالضمان على ضوء ما ذكرنا أن يعين الأحد بمتمم الجعل التطبيقى، فإذا كان الضرران متساويين احتمالاـ و محتملاـ أو ما هو فى حكم التساوى كما لو كان التفاوت فى مستوى من القلة و الضعف لا يعتنى به عقلاء فينطبق الأحد المسبب إليه على ما ارتكبه المضطر منهما أيا كان و يكون المسبب ضامنا له. و أما إذا كانا مختلفين اختلافا معتدا به أما احتمالاـ أو محتملاـ مع علم المضطر بذلك أو ما فى حكمه فإن الأحد حينئذ ينطبق على الأخف و الأضعف فيكون هو الذى سبب إليه الغير فإن ارتكبه المضطر ضمنه الغير و إذا ارتكب الأشد فإن ارتكابه إياه لا يستند إلى تسبيب الغير عقلاءـ فلاـ يوجب ضمانا عليه. و بما ذكرنا يظهر النظر فى الوجه الأول و الثانى. أما الأول: فلان الغير و إن كان قد سبب إلى الضرر و كان الضرر الواقع هو الأشد، إلا إن الضرر الذى سبب إليه الغير ليس هو الأشد لينتج ضمانه إياه، و إنما هو أحد الأمرين المنطبق بمعونة متمم الجعل التطبيقى على الأخف، فلا يكون الأشد مستندا إلى الغير أصلا، بل ما سبب إليه الغير لم

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۱۶

يقع خارجا، و ذلك نظير ما لو اضطر المكلف إلى ارتكاب أحد محرمين كشرب النجس و الخمر، و كان أحدهما أشد كالخمر فى المثال فارتكب الأشد حيث لا ترتفع عقوبته عنه لعدم كونه مضطرا إليه عقلاء و إن كان مضطرا إلى أحد الأمرين و هذا واضح. و أما الثانى: فلان أحد الأمرين و إن كان قد سبب إليه الغير، إلا إن الضمان لا يتعلق به كما عرفت و إنما يتعلق بالضرر المعين، فلا بد من تطبيقه على معين بمتمم الجعل لكى يتحقق موضوع الحكم بالضمان فى أثر ذلك.

الفرع الثانى: أن يدور الأمر بين ضرر مباح و آخر محرم

. و فى هذه الحالة يكون الحكم التكليفى بعد عروض الاضطرار إلى ارتكاب أحد الضررين نفس الحكم المفروض قبل عروض ذلك كما فى الفرع الأول فما كان مباحا أولا يكون مباحا كذلك بعد الاضطرار، كما أن ما كان محرما يبقى على حرمته بعد ذلك. و لا ترتفع الحرمة أو تنجزها بالاضطرار فإن الاضطرار إنما يؤثر فى إحدى حالتين: الاولى: أن يتعلق بأمر محرم. الثانية: أن يتعلق بأحد أمرين و ينطبق على المحرم بمتمم الجعل التطبيقى. و المقام ليس من قبيل الحالة الأولى لأن أحد الأمرين حتى فيما كان الأمران جميعا محرمين ليس بمحرم فضلا عما إذا كان أحدهما حلالا و الآخر حراما، و لا من قبيل الحالة الثانية، لأن الاضطرار و إن تعلق بأحد الأمرين إلا إنه لا ينطبق على الحرام الذى يكون طرفه حراما أخف من الأول حرمة كما اتضح مما ذكرناه فى الفرع الأول فضلا عما إذا كان طرفه مباحا كما فى المقام، فالمضطر إليه هنا بمقتضى متمم الجعل إنما هو خصوص المباح، و لا مبرر لارتكاب الحرام فى ذلك.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۱۷

و أما الحكم الوضعى: فهو واضح فإنه إذا كان الغير هو السبب للوقوع فى الضرر و ارتكب المضطر الضرر المباح كان الغير ضامنا له لانه المضطر إليه بمتمم الجعل التطبيقى و أما إذا ارتكب المضطر الضرر المحرم فلا يكون ضامنا له لانه لم يسبب إليه الغير.

الفرع الثالث: أن يدور الأمر بين ضررين محرمين

. و حينئذ يكون المضطر إليه فى حالة التساوى و نحوه كل منهما بشرط عدم ارتكاب الأخر سابقا أو مقارنا، و فى حالة التفاوت ما كان أخف محتملا و أضعف احتمالا، و ذلك بمئونة متمم الجعل التطبيقى على ما سبق شرحه فى الفرع الأول. و عليه فبالنسبة إلى الحكم التكليفى ترتفع الحرمة عن المضطر إليه بناء على إن مقتضى قاعدة الاضطرار رفع حرمة المضطر إليه و أما إن قلنا بأن مفادها رفع تنجزها على ما قربناه فى محله فتبقى الحرمة و لكن لا يستحق العقاب بمخالفتها إلا إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار. و أما بالنسبة

إلى الحكم الوضعى: فإذا كان الضرر بتسبيب الغير فينطبق أحد الأمرين (المسبب إليه) على المضطر إليه بمتمم الجعل التطبيقى فيكون الغير ضامنا له لو ارتكبه المضطر، و أما لو ارتكب غيره كان يرتكب ما هو أقوى محتملا فلا يكون الغير ضامنا لعدم تسبيبه إليه عقلاء كما عرفت توضيحه.

الصورة الثانية: أن يدور أمر الضررين بشخصين

اشارة

عكس الصورة الأولى، و مثاله المعروف ما إذا دخل رأس دابة شخص فى قدر شخص آخر و لم يمكن تخليصها منه إلا بكسر القدر أو ذبح الدابة. و يخرج عن محل البحث ما إذا كان مال الغير نفسا محترمة كالعبد المسلم أو ما بحكمه فإن الضرر حينئذ يكون دائرا بين أشخاص و يتعين فيه

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۱۸

إتلاف المال الأخر تحفظا على نفس العبد. و لهذه الصورة أيضا فروع ثلاثة:

الفرع الأول: ما إذا كان ذلك بفعل أحد المالكين

. و قد ذكر السيد الأستاذ (قده) إن الحكم فيه وجوب إتلاف ماله و تخليص مال الأخر مقدمة لرده على مالكه لقاعدة اليد و لا يجوز إتلاف مال الغير و دفع مثله أو قيمته إلى مالكه، لانه متى أمكن رد العين وجب ردها و لا تصل النوبة إلى المثل أو القيمة و الانتقال إلى المثل و القيمة إنما هو بعد تعذر العين «۱». و التحقيق أن يقال: إنه إما أن يأذن له مالك المال الأخر بإيقاع الضرر المادى على ماله و لو بشرط الضمان أو لا يأذن له فى ذلك. فعلى الأول: يلحق هذا الفرع من ناحية الحكم التكليفى بالصورة الأولى و هو ما إذا كان الضرر يدور بين مالين لشخص واحد، فلا بد من ملاحظة إن إتلاف كل من المالين هل هو فى نفسه عمل مباح فيتخير، أو إن إتلاف أحدهما مباح و الآخر محرم و لو من جهة صدق الإسراف و نحوه، فيتعين اختيار المباح، أو إن إتلاف كل منهما محرم فيجوز ارتكاب المضطر إليه منهما و هو فى المتساويين ما اختاره المضطر، و فى المختلفين ما كان أخف محتملا و أضعف احتمالا كما سبق بيانه؟ و على الثانى حيث لا يأذن مالك المال الأخر بإيقاع الضرر على ماله و يطالب بدفع النقيصة الحاصلة من الحالة الطارئة على ماله بسبب محل الأخر. فإن كان إيقاع الضرر على مال نفسه مباحا فلا بد من إيقاع الضرر

---

(۱) لاحظ مصباح الأصول ۲: ۵۶۳.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۱۹

عليه دون مال الغير و ذلك لا من جهة قاعدة اليد فإنه ربما لا يكون تحت يده، بل مقدمة لدفع العيب الطارئ على مال الأخر، و لا يجوز إيقاع الضرر الذى يتوقف عليه التخليص بمال الغير لانه تصرف فى مال الغير بغير أذنه. و أما إن كان إيقاع الضرر على مال نفسه محرما فيندرج فى باب تزاحم الحكمين و يلحقه أحكام هذا الباب.

الفرع الثانى: أن يكون بفعل شخص ثالث غير المالكين

. و قد ذكر السيد الأستاذ (قده) إن فى مثله يتخير فى إتلاف مال أيهما شاء و يضمن مثله أو قيمته لمالكه إذ بعد تعذر إيصال كلا

المالين لمالكهما فعليه إيصال أحدهما بخصوصه، و الآخر بماليته من المثل أو القيمة، لعدم إمكان التحفظ على كلتا الخصوصيتين. إلا إذا كان التصرف في أحدهما أكثر عدوانا في نظر العرف فيجب عليه إتلاف الأخر «۱». لكن الظاهر إنه لا وجه للحكم بجواز إيقاع الضرر في أحد المالين مخيرا في ذلك مطلقا بحسب الوظيفة العملية و لو بحكم العقل، بل عليه استئذان كل من المالكين في التصرف في ماله. فإن أذن له في ذلك أحدهما دون الأخر فيتعين إيقاع الضرر على ماله و إن كانت إباحته مشروطة بإعطاء قيمته أو مثله أو الأرش فلا بد من بذله له. و إن أذن له كل منهما فلا مانع له من هذه الجهة في إيقاع الضرر على أيهما شاء. و أما إن لم يأذن له كل منهما و طالبه برفع الحالة الطارئة الموجبة لنقص ماله، فلا محالة يقع النزاع بينهما و بين هذا الأجنبي فيرجع في حد النزاع إلى الحاكم الشرعي، و الظاهر إنه ليس له الأمر بإيقاع الضرر على مال

---

(۱) لاحظ الدراسات: ۳۴۶. و مثله في مصباح الأصول ۲: ۵۶۳ لكن لم يذكر فيه قوله (إلا إذا كان.).

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۳۲۰

أحدهما بلا مرجح، بل يرجع إلى القرعة لأنها مرجح عقلائي حيث لا مرجح عند تزاحم الحقوق و الرغبات كما في المقام إذ المفروض إن كلا منهما يرغب في إرجاع نفس ماله إليه على ما كانت عليه من الحالة الأولية و قد أوضحنا ذلك في رسالة القرعة. و أما القول بثبوت الاختيار للجاني في إيقاع الضرر على مال كل منهما أراد و ضمانه، فليس له وجه يعتمد عليه و ربما يكون له غرض خاص في إتلاف مال أحد المالكين كما إذا كانت البقرة في المثال حلوبا و تعلق غرض شخصي منه بذبحها.

الفرع الثالث: أن يكون الحالة الطارئة لعامل طبيعي كالزلزلة و نحوها

. و في هذه الحالة: (تارة) لا يريد أحدهما تخليص ماله كما لو قال صاحب القدر إني لا أحتاج إلى القدر فعلا و لكن الأخر أراد تخليص ماله و هو البقرة و حينئذ فللأول أن يأذن للثاني في إتلاف ماله مع الضمان فيستقر الضمان عليه، و لو لم يأذن له في ذلك فلا يبعد أن يجوز تكليفا لمن يريد تخليص ماله أن يوقع الضرر في مال الأخر مع بذل الغرامة له. و أخرى: يريد كل منهما تخليص ماله عن هذه الحالة الطارئة. و حينئذ إذا تراضى الطرفان في طريق رفعها بإيقاع الضرر على أحد المالين مع بذل غرامته و لو على وجه القرعة فالصلح خير، و إن لم يتراضيا بذلك فيحصل بينهما تخاصم لا بد لرفعه من الرجوع إلى الحاكم. و للحاكم بماله من السلطنة و الولاية أن يرفع الخصومة بينهما بإيقاع الضرر على أحد المالين، لكن في إيقاعه على واحد معين منهما لا بد من مرجح طبيعي أو جعلي: و الأول: فيما إذا كان إيقاع الضرر على أحد المالين أقل من حيث زوال المالية أو تنقيصها من إيقاعه على الأخر فيتعين عليه في هذه الحالة اختيار أخف الضررين تقليلا للخسارة التي يتحملها المتخاصمان على ما

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستاني)، ص: ۳۲۱

سيجيء بيانه كما إذا فرض إنه لو أمر بذبح البقرة فإن التفاوت بين البقرة الحية و المذبوحة عشرة دنانير، و لو أمر بكسر القدر فالخسارة خمسة دنانير، فلا بد له من الأمر بكسر القدر دون ذبح البقرة. و الثاني: هو الرجوع إلى القرعة في صورة تساويهما من حيث المالية لأنها مرجع عقلائي حيث لا مرجح كما أشرنا إليه سابقا. ثم إن فيمن يتحمل الخسارة الحاصلة من إيقاع الضرر على أحد المالين بحسب النظر البدوي احتمالات ثلاثة: الأول: أن يتحملها من رجع ماله إلى حالته الطبيعية. و ربما ينسب هذا الوجه إلى المشهور. و الوجه فيه: إن إيقاع الضرر على مال الغير بإتلاف عين مال الأخر أو صفته إنما هو فداء لماله و تخليص له فتكون الخسارة عليه. و هذا مخدوش لان الحالة الطارئة الناشئة من عامل طبيعي قد طرأت على كل من المالين، فلم يبق شيء منهما على حالته الطبيعية و بذلك نقصت قيمة كل واحد منهما، و المفروض إن كلا من المالكين يطالب بتخليص ماله، فتوجه الخسارة الناشئة من علاج هذه الحالة الطبيعية إلى خصوص من خلص ماله بلا مشاركة للاخر فيها ليس له أي وجه.

الثانی: إنه يتحملها كل منهما على سواء بتوهم إنه مقتضی قاعدة العدل و الإنصاف، فإنه لا- يعتبر فی إجرائها التساوی فی جميع الجهات، فتكون العبرة بذات المالين لا بمقدار ماليتهما و لا بما تكون الحالة الطارئة مقتضية لحصوله من الخسارة. ففی رواية النوفلی عن السكونی التی تجعل مؤيدة لتلك القاعدة عن الصادق عن أبيه فی رجل استودع رجلا دينارين فاستودعه آخر دينارا فضاع دينار منها. قال يعطی صاحب الدينارين دينارا،

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۳۲۲

و يقسم الأخر بينهما نصفين مع إن احتمال كون التالف من مال صاحب الدينارين و احتمال كونه من مال صاحب الدينار ليس على سواء بل الأول ضعف الثانی، و يتضح ذلك: فيما لو فرض إن رجلا استودع تسعة و تسعين درهما لدی رجل و استودع الأخر درهما واحدا و تلف أحدهما عند الودعی من دون تعد و تفريط فإن احتمال كون التالف من الأول بنسبة (۹۹ بالمائة) و من الثانی بنسبة (۱ بالمائة).

و الجواب عن ذلك مضافا إلی إن الرواية غير معتبرة سندا فإن النوفلی لم يوثق و لا عبرة بكونه من رواة أخبار كامل الزيارات لابن قولويه: إن قاعدة العدل و الإنصاف إنما تقتضی الحكم بالتساوی فی الخسارة مع التساوی فی جميع الجهات احتمالا و محتملا لا مع عدم التساوی كما فی مورد الرواية، فإن المناسب أن يعطی صاحب الدرهمين درهما و ثلث و صاحب الدرهم ثلثی الدرهم كما أوضحناه فی محله و سيجیء ما يقتضيه قانون العدل فی المقام.

سيستانی، سيد علی حسينی، قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، در يک جلد، ه ق قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)؛ ص: ۳۲۲

الثالث: أن يتحملها كل منهما على حد سواء فی صورة تساری الضررين، و فی صورة عدم التساوی يتحملها كل واحد بالنسبة. و قد اختاره السيد الأستاذ (قده) و علل تقسيم الضرر بينهما بقاعدة العدل و الإنصاف الثابتة عند العقلاء و أضاف: إنه يؤيدها ما ورد فيمن تلف عنده درهم مردد بين أن يكون ممن أودع عنده درهمين و من أودع عنده درهما واحدا من الحكم بإعطاء درهم و نصف لصاحب الدرهمين و نصف درهم لصاحب الدرهم الواحد فإنه لا يستقيم إلا على ما ذكرناه من قاعدة العدل و الإنصاف) «۱». و فی هذا التقريب جهات من البحث:

---

(۱) لاحظ الدراسات: ۳۴۷ (و فی مصباح الأصول ۲: ۵۶۴) أحال إلی ما تقدم فی بحث القطع.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانی)، ص: ۳۲۳

۱ الاولی: إنه لا يصح جعل مقتضی قاعدة العدل و الإنصاف فی مورد تلف الدرهم فی يد الودعی التنصيف، و لم يستقر على الحكم بالتنصيف بناء من العقلاء بل مقتضی العدل عندهم إعطاء صاحب الدرهمين درهما و ثلث درهم و إعطاء صاحب الدرهم ثلثی الدرهم كما أشرنا إليه هنا و فصلناه فی مبحث القطع و أما الرواية فهی على تقدير تمامية سندها، إنما تشتمل على حكم تعبدی غير موافق للقاعدة مع إنه غير تام من جهة عدم ثبوت وثاقة النوفلی كما مر.

۲ الثانية: إن ما ذكره هو فی تقريب القاعدة فی مبحث القطع لا يأتی فی المقام فإنه قال: إن هذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية فی الجملة مع المخالفة القطعية كذلك على الموافقة الاحتمالية فی تمام المال فإنه لو أعطی تمام المال فی هذه الموارد لأحدهما للقرعة مثلا- احتمل وصول تمام المال إلی مالكه، و يحتمل عدم وصول شیء منه إليه بخلاف التنصيف فإنه يعلم وصول بعض المال إلی مالكه جزما و لا يصل إليه بعضه الأخر كذلك، فيكون التنصيف مقدمة لوصول بعض المال إلی مالكه، و يكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدمة لإيصاله إلی مالكه الغائب حسبة، إلا إنه من باب المقدمة الوجودية و المقام من قبيل المقدمة

العلمیة «۱» و وجه عدم جریانه فی المقام واضح، إذ لیس، هنا مال مردد بین الشخصین حتی یکون التقسیم بالنسبة مقدمة لإیصاله إلی مالکه من باب المقدمة العلمیة بل الکلام فی إن الخسارة الواقعة علی أحد المالین لا بد و أن تقسم بینهما بالنسبة، فهذا غیر داخل فی القاعدة علی التقریب الذی ذکره

---

(۱) لاحظ مصباح الأصول ۲: ۶۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۳۲۴

لها.

۳ الثالثة: إنه بنفسه قد أنکر ثبوت القاعدة فی محل آخر و ناقش فی التقریب الذی سبق عنه حیث قال (إن القاعدة فی نفسها غیر تامة إذ لم یثبت بناء و لا سیرة من العقلاء علی ذلک حتی تکون ممضاة لدی الشارع اللهم إلا إذا تصالحا و تراضیا علی التقسیم علی وجه التنصیف فإنه أمر آخر، و إلا فجریان السیرة علی ذلک بالتعبد من العقلاء أو الشارع استنادا إلی ما یسمی بقاعدة العدل و الإنصاف لا أساس له، و إن کان التعبیر حسنا إذ لم یقم أی دلیل علی جواز إیصال مقدار من المال إلی غیر مالکه مقدمة للعلم بوصول المقدار الأخر إلی المالک، نعم فی المقدمة الوجودیة ثبت ذلک حسبة و أما العلمیة فکلا، فقیاس إحدی المقدمتین بالأخری قیاس مع الفارق الظاهر کما لا یخفی) «۱». و الصحیح فی تقریب المدعی أن یقال: إن الحالة الطارئة بسبب طبیعی علی کل من المالین لما أوجبت نقصا فی مالیة کل واحد منهما، إذ لیست قیمة البقرة بعد دخول رأسها فی القدر متساویة مع قیمتها بدون ذلک و لا القدر الذی فیه رأس البقرة تساوی قیمته لو لم یکن کذلک و إرجاع کل منهما إلی حالته الطبیعیة غیر ممکن و إرجاع أحدهما إلیها یستلزم إیقاع الضرر بالنسبة إلی الأخر و المفروض لزوم إیقاعه علی ما هو أقل قیمة، فحینئذ یکون النقصان الموجب لزوال مالیته أو نقصانه مسببا عن الحالتین غیر الطبیعیتین الطارئتین علی کل منهما. فلا بد من ملاحظة إن الخسارة الحاصلة بأیة نسبة معلولة لحصول تلک الحالة فی القدر و بأیة نسبة معلولة لحصولها فی البقرة، و بحکم العقلاء یکون ثلثا الخسارة علی صاحب البقرة و ثلثها علی صاحب القدر، علی ما

---

(۱) لاحظ مستند العروة کتاب الخمس: ۱۴۷.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۳۲۵

فرضناه سابقا من إن التفاوت بین البقرة فی حالتها الطبیعیة و بین البقرة المذبوحة هو عشرة دنانیر و التفاوت بین القدر علی حاله الطبیعی و القدر المکسور خمسة دنانیر، فالحالة الطارئة علیهما التی تدعو إلی إیجاد ما یوجب الخسارة المالیة بأدنی مستویاتها الممکنة یقتضی تقسیم الخسارة علی المالین بملاحظة النسبة بین الضررین لو فرض وقوع الضرر مع کل منهما. و نظیر المقام ما قاله بعض المحققین فی مسألة أن المئونة التی أنفقت علی الغنیمة بعد حصولها بحفظ و رعی و جمع و غیرها هل تقدم علی الخمس أم لا؟ قال بأن تقدیم الخمس علی المؤن مخالف للعدل. و ربما أورد علیه بأنه لم یعلم فی قواعد الفقه قاعدة تسمی بقاعدة العدل و إنما ذلک یشبه الاستحسان الذی هو من مبادئ فقه الحنفیة، و قد أجیب عنه بأن قاعدة العدل من أعظم قواعد الفقه و إن لم تکن معنونة فی أبوابه کسائر القواعد و یستدل لها من الکتاب بقوله تعالی (إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ) «۱» و لا ریب إن من العدل أن تکون مئونة المملوک علی مالکه و من البغی أن تحمل مئونته علی غیر مالکه. و الظاهر إنه لا ینبغی الإشکال فی أصل القاعدة کما دلت علیه الآیات الشریفة کقوله (وَ إِذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ) «۲» و قوله تعالی (وَ أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَیْنَکُمُ) «۳» إلا إن البحث یقع فی أساسه و ضابطه الکلی و قد أوضحنا بعض القول فیه فی بعض المباحث الأصولیة.

الصورة الثالثة: فیما إذا دار الأمر بین تضرر شخص و الإضرار بالغیر

اشارة

(۱) النحل ۱۶/ ۹۰.

(۲) النساء ۴/ ۵۸.

(۳) الشوری ۴۲/ ۱۵.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۲۶

من جهة التصرف فى ملكه تصرفا يضر بجاره مثلا و قد طرح المحقق النائينى البحث فى هذه الصورة حول أن قاعدة السلطنة هل هى محكومة مطلقا بقاعدة (لا ضرر) أو فيما لم يلزم من عدم السلطنة ضرر عليه؟ و أما إذا لزم فلا تكون محكومة لها بل تكون قاعدة السلطنة هى المرجع «۱». و ربما يعد منع المالك أى تصرف ضررا عليه و لو كان مضرا بجاره كما سيأتى عن الشيخ الأنصارى، و هو غير تام. و أيا كان فينبغى تعميم البحث لما إذا لزم من عدم تصرفه ضرر على المالك و ما إذا لزم منه فوت مصلحة بل الأعم من ذلك أيضا. و التعرض لهذه المسألة فى غاية الأهمية لكثرة الابتلاء بها و سعة حدودها. و منشأ تفصيل القول فيها فى كلمات المتأخرين فى الفقه ما ذكره الفاضل السبزوارى فى كتاب الكفاية، حيث نقل عن الأصحاب جواز تصرفات المالك فى ملكه مطلقا ثم تأمل فيه و صار كلامه موردا للبحث عندهم، قال (قده) «۲» (المعروف من مذهب الأصحاب إن ما ذكر فى الحريم للبئر و العين و الحائط و الدار مخصوص بما إذا كان الاحياء فى الموات فيختص الحريم بالموات و أما الاملاك فلا يعتبر الحريم فيها لأن الاملاك متعارضة و كل واحد من الملاك مسلط على ماله له التصرف فيه كيف شاء قالوا فله أن يحفر بئرا فى ملكه و إن كان لجاره بئر قريب منها و إن نقص ماء الاولى و إن ذلك مكروه. قالوا: حتى لو حفر فى ملكه بالوعة و فسد بئر الجار لم يمنع عنه و لا ضمان عليه، و مثله ما لو أعد داره المحفوف بالمسكن حماما أو خانا أو

(۱) لاحظ تقريرات متن رسالة لا ضرر: ۲۲۴.

(۲) الكفاية: ۲۴۱ (تذنيب).

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۲۷

طاحونة أو حانوت حداد أو قصار لان له التصرف فى ملكه كيف شاء. و يشكل هذا الحكم فى صورة تضرر الجار تضررا فاحشا نظرا إلى ما تضمنته الأخبار المذكورة من نفى الضرر و الإضرار و هو الحديث المعمول به من الخاصة و العامة المستفيض بينهم خصوصا ما تضمنته الأخبار المذكورة من نفى الإضرار الواقع فى ملك المضار. و فى المسالك نعم له منع ما يضر بحائطه من البئر و الشجر و لو لمرور أصلها إليه و الضرر المؤدى إلى ضرر الحائط و نحو ذلك. و قد تعرض لهذا الكلام صاحب الرياض «۱» و ناقش فيه و فصل القول فيه صاحب مفتاح الكرامة «۲» و أشار إلى كلامهما الشيخ الأنصارى (قده) فى الرسائل «۳». و نحن نقتصر على نقل كلامين فى الموضوع كلاما لصاحب الجواهر و كلاما للشيخ الأنصارى: قال الأول «۴» (و بالجملة فالغرض إن المسألة لم يكن فيها إجماع محقق على جهة الإطلاق. فيمكن أن يقال بمنع التصرف فى ماله على وجه يترتب عليه الضرر فى مال الغير، مثلا بتوليدية فعله، بحيث يكون له فعل و تصرف فى مال الغير و إتلاف له يتولد من فعله فعل فى مال الغير، لا تلف خاصة بلا فعل منه، و خصوصا مع زيادته بفعله عما يحتاج إليه و غلبة ظنه بالسراية، و قاعدة التسلط على المال لا تقتضى جواز ذلك، و لا رفع الضمان الحاصل بتوليد فعله.

(۱) الرياض ۲: ۳۲۰.

(۲) مفتاح الکرامة ۷: ۲۲ ۲۳.

(۳) الرسائل ۲: ۵۳۸ ۵۳۹.

(۴) الجواهر طبع القدیم ۶: ۱۸۵ و طبع الحدیث ۳۸: ۵۲.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۳۲۸

(نعم) لو کان تصرفه فی ماله لا تولید فیه علی الوجه المزبور و إن حصل الضرر مقارنا لذلک لم یمنع منه). و قال الشیخ الأنصاری: (الأوفق بالقواعد لقدم المالک لان حجر المالک فی التصرف فی ماله ضرر یعارض بذلک ضرر الغیر فیرجع إلی عموم قاعدة السلطنة و نفی الحرج).

و لتوضیح القول فیه لا بد من ذکر أمور:

الأمر الأول: فی أنه هل هناک ما یدل علی جواز تصرفات المالک فی ملکه مطلقا

لکی نحتاج فی رفع الید عنه لما یدل علی خلافه و یکون مقدما علیه أم لا؟ و ما یمکن أن یستدل به وجهان:

الوجه الأول: ما ینسب إلی النبی صلی الله علیه و آله (الناس مسلطون علی أموالهم) و قد وصفه فی مفتاح الکرامة بأنه (المعمول علیه بین المسلمین) و قال: بل هو متواتر و أخبار الإضرار علی ضعف بعضها و عدم مکافئتها لهذه الأدلة یحمل علی ما إذا کان لا غرض له إلا (الإضرار) «۱» و إطلاقه یدل علی إن للمالک أن یتصرف فی ماله بأی تصرف و لو کان مضرا بجاره. و یمکن المناقشة فیه من جهتین:

الاولی: إنه خبر ضعیف غیر مجبور بعمل الأصحاب فإنه لم یرد فی جوامعنا الحدیثیة إلا فی کتاب البحار «۲» و أما فی الکتب الفقهیة فقد ذکره الشیخ فی الخلاف «۳» و ربما یوجد فی بعض مصنفات العلامة و لعل صاحب

---

(۱) مفتاح الکرامة: ۷/ ۲۲.

(۲) بحار الأنوار ۲: ۲۷۲/ ۷.

(۳) الخلاف ۳: ۱۷۶ ۱۷۷ ذیل المسألة ۲۹۰.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۳۲۹

عوالی اللئالی قد أخذه منها و یوجد فی کلام المحقق الثانی و غیره التعبیر بمضمونه من دون الإشارة إلی أنه روایة، و أما فی کتب الحدیث للعامة فالظاهر أنه غیر موجود فی کتبهم المشهورة، کما یعلم بملاحظة المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی و مفتاح کنوز السنة، نعم لا یبعد وجوده فی بعض کتبهم الحدیثیة غیر المعروفة، فما وصفه به فی مفتاح الکرامة لا یخلو عن مبالغة. الثانیة: أن مفاد هذا الکلام لیس أزید من عدم محجوریة المالک فی تصرفاته فی أمواله بحیث یحتاج إلی استئذان من غیره، و لیس فی مقام بیان الجواز التکلیفی و الوضعی بالنسبة إلی جمیع أنواع التصرفات حتی فی حال الإضرار بالغیر، و لو شک فی کونه فی مقام البیان من هذه الجهة مضافا إلی الجهة الأخری فلا أصل یحکم بذلک کما قرر فی علم الأصول.

الوجه الثانی: أن یقال إن اعتبار شیء مملوکا لأحد بملکیة تامة یندمج فیه جواز مطلق التصرفات فیه تکلیفا و وضعا، علی ما هو التحقیق من أن الاحکام الوضعیة کالملکیة مشتملة علی نحو الاندماج علی ما یناسبها من الأحکام التکلیفیة، و المرتکز لدی العقلاء إن المندمج فی الملکیة مطلق جوار التصرفات کما یشیر إلی ذلک ما جاء عن بعض مخالفی هود علیه السلام من قوله تعالی (أ صَلاتُکَ

تَأْمُرُکَ أَنْ نَتْرُکَ مٰا یَعْبُدُ آبٰاؤُنٰا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِی أَمْوٰالِنٰا مٰا نَشٰؤُا.) إلخ «۱».

و یرد علیه: إن ما یندمج فی اعتبار الملکیهٔ التامهٔ لیس جواز مطلق التصرفات بل هو جواز التصرفات فی الجملهٔ کما یؤکد ذلک ما ذکره بعض

---

(۱) هود ۱۱/ ۸۷.

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۳۳۰

أهل القانون «۱».

الأمر الثانی: فی إنه لو فرض وجود إطلاق لدلیل سلطنهٔ المالک بالنسبهٔ إلی التصرفات التی یصدق علیها أنها إضرار بالنسبهٔ إلی جاره

، فهل ما یدل علی حرمهٔ الإضرار بالغیر یکون مقدما علی الإطلاق المفروض؟ لا سیما فیما إذا فرض أن من عدم التصرف المفروض یلزم ضرر علی المالک؟

---

(۱) ففی مصادر الحق فی الفقه الإسلامی للدکتور عبد الرزاق السنهوری (ج ۱ ص ۳۱ تحت عنوان الملک التام) بعد أن نقل إن المادهٔ ۱۱ من مرشد الحیران عرفته علی الوجه الآتی: (الملک التام من شأنه أن یتصرف به المالک تصرفا مطلقا فیما یملکه عینا و منفعهٔ و استغلالا فینتفع بالعین المملوکهٔ و بغلتها و ثمارها و نتاجها و یتصرف فی عینها بجمیع التصرفات الجائزهٔ) و استنتج منه إن عناصر حق الملک فی الفقه الإسلامی کما عن الفقه الغربی ثلاثهٔ عددها قال بعد ذلک: (و لیس حق المادهٔ مطلقا کما توهم عبارهٔ مرشد الحیران، بل هو حق مقید بوجوب عدم الإضرار بالجار و قد ورد هذا القید فی نصوص مرشد الحیران ذاتها فنصت المادهٔ ۵۷ علی إن (للمالک أن یتصرف کیف شاء فی خالص ملکه الذی لیس للغیر حق فیه فیعلی حائطه و یبنی ما یریده ما لم یکن تصرفه مضرا بالجار ضررا فاحشا) و عرفت المادهٔ ۵۹ الضرر الفاحش بأنه (ما یکون سببا لوهن البناء أو هدمه أو یمنع الحوائج الأصلیهٔ أی المنافع المقصودهٔ من البناء، و أما ما یمنع المنافع التی لیست من الحوائج الأصلیهٔ فلیست بضرر فاحش) و بینت المادهٔ ۶۰ حکم الضرر الفاحش فقالت: یزال الضرر الفاحش سواء کان قدیما أو حادثا. و قال فی الوسیط (ج ۸ ص ۵۵۷) فی مادهٔ ۳۴۱ تحت عنوان (أعمال سلبیهٔ من المالک)، الأمثلهٔ کثیرهٔ علی الأعمال السلبیهٔ التی تقتضی من المالک حتی یقوم بما للملکیهٔ من وظیفهٔ اجتماعیهٔ و ذکر فی عداد بعض الأمثلهٔ:

۱ یجب علی المالک أن یمتنع عن استعمال ملکه بحیث یضر بالجار ضررا فاحشا و إذا جاز للمالک أن یطلب من جاره أن یتحمل مضار الجوار المألوفهٔ فلیس له أن یحمله المضار غیر المألوفهٔ للجوار، و فی هذا المعنی تقول المادهٔ ۸۰۷ مدنی (۱ علی المالک ألا یغلو فی استعماله حقه إلی حد یضر بملک الجار.

۲ و لیس للجار أن یرجع علی جاره فی مضار الجوار المألوفهٔ التی لا یمکن تجنبها و إنما له أن یطلب إزالهٔ هذه المضار إذا تجاوزت الحد المألوف علی أن یراعی فی ذلک العرف و طبیعهٔ العقارات و موقع کل منها بالنسبهٔ إلی الأخر، و الغرض الذی خصصت له. إلخ ما ذکره).

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، ص: ۳۳۱

فیمکن أن یقال إن أدلهٔ حرمهٔ الإضرار کمقطع (لا ضرار) مقدمهٔ علی إطلاق دلیل السلطنهٔ و إن کان بینهما عموم من وجه، لأن الإضرار من العناوین الثانویهٔ و ما یدل علی الحرمهٔ بالعنوان الثانوی مقدم علی ما یدل علی الجواز بالعنوان الاولی. و لکن قد یمنع من

صحة التمسک به فی المقام بأحد تقريرين:

التقرير الأول: إنه فيما إذا كان ترک الإضرار بالغير ضررا على المالک يكون قوله (لا ضرر) حاكما على دليل حرمة الإضرار، لأنه متقدم بالحكومة التضييقية على كل حكم و لو كان حكما بالعنوان الثانوى. و يمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أنه لا يعقل حكومة (لا ضرر) على (لا ضرار) من جهة ان معنى حكومته عليه حلية الإضرار و ارتفاع الحرمة و حيث إن كلا من الحرمة و انتفائها ضررى، فإن فى وجود الحرمة ضررا على المالک و فى انتفائها ضررا على الجار، و قد سبق إن (لا ضرر) كما أنه حاكم على الأحكام الوجودية فكذلک هو حاكم على الأحكام العدمية، فيستحيل حكومته عليهما لانه يلزم منه ارتفاع النقيضين و حكومته على أحدهما ترجيح بلا مرجح. و ثانيهما: أن فى قضية سمرة بن جندب لوحظ أولا (لا ضرر) الدال على نفى استحقاق دخول سمرة فى دار الأنصارى بلا استئذان و عدم ترتب ذلک على حق الاستطراق، ثم رتب عليه حرمية الإضرار بعد تحقق صغراها بملاحظة إن الدخول بغير استئذان من غير حق إضرار بحق الأنصارى و عليه ف (لا ضرار) فى الرتبة المتأخرة عن (لا ضرر) فلا يكون حاكما عليه لكن فى هذا الوجه تأمل.

التقرير الثانى: ما يظهر من كلام السيد الأستاذ (قده) من عدم إطلاق

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۳۲

لقوله (لا ضرر) يشمل به مثل المقام «۱» و ذلک بأحد وجهين:

أحدهما: إن مقتضى الفقرة الاولى عدم حرمة التصرف لكونه ضررا على المالک، و مقتضى الفقرة الثانية و هى (لا ضرار) حرمة الإضرار بالغير على ما تقدم بيانه، فيقع التعارض بين الصدر و الذيل فلا يمكن العمل بإحدى الفقرتين.

و يرد عليه: إنه إن قلنا بأن (لا ضرر) حاكم على الأحكام الوجودية كحرمة الإضرار المفادة ب (لا ضرار) فقط فلا معارضة بين الصدر و الذيل لانه لا معارضة بين الدليل الحاكم و المحكوم، و نتيجة ذلک الحكم بجواز التصرف المفروض لسقوط (لا ضرار) بكونه محكوما. و إن قلنا بأنه حاكم على الأحكام الوجودية و العدمية كما هو المختار فحيث أنه لا يعقل حكومة (لا ضرر) على (لا ضرار) فى المقام على ما تقدم فلا مانع من التمسک بالفقرة الثانية، و قد وافق هو على هذا المبنى من حكومة لا ضرر بالنسجة إلى الأحكام العدمية إلا أنه ذكر إنه لم يجد مثالا يثبت فيه حكم بواسطة لا ضرر بنفى الحكم الوارد من جهة قاعدة (لا ضرار) و ما ذكرنا لا يقتضى إثبات حكم بلا ضرر حتى يقال بأن لسان (لا ضرر) هو لسان النفى لا لسان الإثبات بل إبقاء (لا ضرار) بلا حاكم عليه. و الوجه الثانى: إن حديث (لا ضرر) لا يشمل المقام لا صدرا و لا ذيلا، لكونه واردا مورد الامتنان على الأمة الإسلامية فلا يشمل موردا يكون شموله له منافيا للامتنان و من المعلوم إن حرمة التصرف فى الملک بما يضر بالجار مخالف للامتنان على المالک، و الترخيص فيه خلاف الامتنان على الجار، فلا يكون شىء منهما مشمولا لحديث (لا ضرر). ثم قال (و بما ذكرناه يظهر أنه لا يمكن التمسک بحديث (لا ضرر) فيما كان ترک التصرف

---

(۱) لاحظ مصباح الأصول ۲/ ۵۶۶.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۳۳

موجبا لفوات المنفعة و إن لم يكن ضررا عليه. لان منع المالک عن الانتفاع بملكه أيضا مخالف للامتنان فلا يكون مشمولا لحديث (لا ضرر) فلا يمكن التمسک بحديث (لا ضرر) فى المقام أصلا بل لا بد من الرجوع إلى غيره. فإن كان هناک عموم أو إطلاق دل على جواز تصرف المالک فى ملكه حتى فى مثل المقام يؤخذ به و يحكم بجواز التصرف، و إلا فيرجع إلى الأصل العملى و هو فى المقام أصالة البراءة عن الحرمة فيحكم بجواز التصرف. ثم قال (و بما ذكرناه ظهر الحكم فيما إذا كان التصرف فى مال الغير موجبا للضرر على الغير و تركه موجبا للضرر على المتصرف، فيجرى فيه الكلام السابق من عدم جواز الرجوع إلى حديث (لا ضرر)، لكونه

واردا مورد الامتنان فيرجع إلى عموم أدلـة حرمة التصـرف فى مال الغير كقوله عليه السـلام (لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه) و غيره من أدلة حرمة التصرف فى مال الغير و يحكم بحرمة التصرف. و يرد عليه:

أولاـ إن المسـلم إنمـا هو ملاحظـة جهـة الامتنـان فى هـذا الحـديث فى الجملـة و لو على نحو الحكمـة لا على نحو العلـة حتى يكون مخصـصا له بصورة الامتنان، فإنه ليس فى شـيء من أدلتها ما يدل على ذلك أو ما يمنع عن الأخذ بالإطلاق. و قضية سمرة بن جندب إنمـا تـدل على إن النـبى صـلى الله عليه و آله كـان بصـدد تمييز الحقوق و إيصـال ذى الحق إلى حقه بالصـرامة الـتى تقتضـيها مرحلة القضاء أو التنفيذ.

و ثانيا: إن البيان المذكور يقتضـى قصور (لا ضـرر) عن شـمول كل من حرمة الإضـرار و جوازه، و نتيجة ذلك إنه لا يصـلح للحكومة على (لاـ ضـرار) فيبقى (لاـ ضـرار) بلاـ حـاكم عليه كما ذكرناه أولا، و معه لا وجه للرجوع إلى ما دل على جواز التصـرف فى ماله لو فرض شموله للمقام، لان الجواز هنا

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۳۴

جواز اقتضائى فلا ينافى ما دل على الحرمة، كما لا وجه للرجوع إلى البراءة أيضا.

و ثالثا: أنه على تقدير قصور (لا ضرار) فيمكن الرجوع إلى غيره من الأدلة الدالة على حرمة مال الغير، فإن الإضرار بالغير إما أن يكون بالتصـرف الحقيقى فى ماله و لو على نحو التوليـد، كوهن الحائط بسـريان الرطوبة، و إما أن يكون بالتصـرف الحكمى فيه كما لو بنى معمل دباغة أو حدادة فى منطقة سـكنية مما يوجب عدم قابلية الدور المجاورة للسكنى، و فى كلتا الصورتين يكون المالك بعمله هذا قد ألغى احترام مال الغيم و إن نوقش فى صدق التصـرف الذى هو بمعنى التغيير و التبديل خصوصا فى القسم الأخير، فيأتى فى المقام ما يدل على حرمة مال الغير بدون تقييده بعنوان التصـرف. كما فى قوله: (لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه) و قوله: (و حرمة ماله كحرمة دمه). و لا يعارضها أيضا ما دل على جواز التصرف فى ماله كما لا تجرى أصالة البراءة كما تقدم.

الأمر الثالث: فى أنه هل يمكن ادعاء أنه إذا لزم من ترك التصرف ضرر على المالك

فترتفع حرمة الإضرار بقاعدة رفع المضطر إليه أم لا؟ الظاهر هو الثانى لوجهين:

الأول: إن وصول مطلق الضـرر على المالك لا يوجب صـدق الاضـطرار على الإضـرار بالغير، بل مفهوم الاضـطرار يختص بما إذا وقع الشـخص فى الضـيق و لا مهرب له إلا ارتكاب المحرم، مثل هلاك النفس و ما يلحق به، أو قل أنه يختص بمورد الضرورة التى تجوز ارتكاب المحرمات.

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۳۵

فإذا وصل إلى هـذا الحـد فلا إشـكال فى الجواز التكليفى. الوجه الثانى: إن حـديث الرفع بقرينـة قوله (عن أمتى) ظاهر فى كون الرفع امتنانا على الأمة فلا يصلح لرفع ما يكون فى رفعه خلاف المنة بالنسبة إلى بعض الأمة.

الأمر الرابع: فى إن دليل الحرج هل يقتضى جواز التصرف فى مال النفس بما يوجب الضرر المالى على الغير أم لا؟

فقـد يقـال: أنه يقتضـى ذلـك لاـن حجر المالك عن الانتفاع بما له حرج عليه، فيرتفع بـدليل نفى الحرج. و يرد عليه: أولا: إن الحرج المنفى إنما هو بمعنى المشـقة التى لا تتحمل عادة لا مطلق الكلفة، و إلا لاقتضى ارتفاع مطلق التكاليف. و من المعلوم إن منع المالك فى التصـرف فى مـاله خصوصـا إذا كـان فيه إضـرار فـاحش بالغير لا يكون حرجيا عليه مطلقا بل قـد يكون و قـد لا يكون. و ثانيا: إن

اجراء لا ـ حرج بالنسبة إليه معارض بإجرائه فى ناحية الجار فإن جواز التصرف للمالك فى ماله على نحو يوجب الضرر الفاحش فى مال الجار حرجى عليه، كما أوضحنا ذلك فى بحث التقية. و بما ذكرنا يظهر أن مقتضى القواعد حرمة الإضرار بالغير و إن كان التصرف فى مال نفسه. نعم، إذا كان عدم التصرف الخاص فى ماله مولدا للضرر الذى يحرم إيقاعه على نفسه فالظاهر عدم الحرمة من جهة صدق الاضطرار لو كان، و إلا تزاحمت الحرمتان فلا بد من ملاحظة الأهم و المهم. و فى كل مورد حكمنا بالترخيص التكليفى، فإن كان الضرر عليه مما

قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسيستانى)، ص: ۳۳۶

يكون له ضمان فيحكم بالضمان و لا يمكن رفعه بحديث (لا ضرر) إما لانه فى مقام الامتنان أو لأن الحكم بالضمان بطبعه ضررى و (لا ضرر) لا يرفع مثل ذلك. هذا تمام الكلام فى قاعدة (لا ضرر). و الحمد لله رب العالمين.

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج/۱ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آبادی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ یوم.

مركز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (كتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الكمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمكِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مكتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بناية "القائمیّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّی هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.


مرکز القائمیه اصفهان
للبحوث والتحریات الکمبیوتریه
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹